

O carte excelentă pentru cei care vor
să-și clădească o viață bazată pe reguli simple.
— *PUBLISHERS WEEKLY*—

JÉRÔME BRILLAUD

FILOZOFIA UNEI

VIETI SIMPLE

I



EDITURA HUMANITAS

Jérôme Brillaud, lector la Universitatea din Manchester, a publicat în 2011 volumul *Sombres Lumières: essai sur le retour à l'antique et la tragédie grecque au dix-huitième siècle*, precum și eseuri despre filozofia și literatura modernă timpurie. Pentru activitatea sa din învățământ, a fost 9 ' distins cu mai multe premii, printre care The Harvard University Certificate of Distinction in Teaching, The Board of Trustees Teaching Award și Rewarding Exceptional Performance Award.

JEROME BRILLAUD
FILOZOFIA UNEI
VIEȚI SIMPLE

Traducere din limba engleză de
Simina Bălăsoiu

Pentru Ethan

INTRODUCERE

CE PREȚ ARE UN NUME?¹

Un gen de viață simplu este dificil astăzi, este nevoie de mult mai multă reflecție și spirit inventiv decât cel pe care-l au oameni poate foarte inteligenți. Cel mai cinstit dintre ei va mai zice poate: „N-am vreme să reflectez atât la această chestiune. Genul de viață simplu e pentru mine un scop prea nobil, vreau să aștept până ce oameni mai înțelepți decât mine îl găsesc.” – Friedrich Nietzsche, *Călătorul și umbra sa*¹

Pentru mulți, confuzia și nesiguranța nasc dorința de simplitate, care, la rândul ei, conduce la nevoia zadarnică de întoarcere la valorile de bază și la credințele fundamentale. Cu toate acestea, în lumea de azi, simplitatea a devenit un vis inutil, ce nu mai poate fi împlinit.

¹ În original „What's in a name?”, replică din piesa lui William Shakespeare *Romeo și Julieta*: „Ce preț are un nume? Trandafirul, / Oricum i-ai spune, tot așa-și împarte / Mireasma dulce”, trad. de Virgil Teodorescu, în William Shakespeare, *Opere complete*, vol. 5, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2016, p. 58 (n. tr.).

- Mark C. Taylor, *The Moment of Complexity*²

Această carte se adresează celor care continuă să creadă că a duce o viață simplă nu înseamnă nici doar unul din acele scopuri grandioase pe potrivă înțelepților, nici un simplu vis cu ochii deschiși. Altfel spus, ar putea fi un sâmbure de adevăr în afirmația lui Nietzsche, dar numai dacă aspirația unei vieți simple țintește atât de sus, încât simplitatea trebuie să rămână un ideal, și numai dacă suntem dispuși să lăsăm în seama înțelepților, oricare ar fi ei, sarcina de a reflecta asupra unui mod de viață simplu. Dar noi nu trăim într-o vreme a scopurilor de neatins și nici a acceptării pasive a ideilor. Există suficiente dovezi care ne arată că orbirea tipică donquijotismului nu sfârșește bine; pasivitatea nici ea nu prevestește ceva bun. Vremea în care trăim este o vreme a acțiunii. Această carte s-a născut din convingerea că o viață simplă – sau mai simplă – nu este doar posibilă, ci și de dorit, pentru că, printre altele, reprezintă viața pe care ne-o alegem.

Mai e ceva care m-a motivat să scriu aceste pagini. De mii de ani, au existat

oameni care s-au dedicat vieții simple. Unii dintre ei s-au retras din lume pentru a trăi astfel; alții au atins un grad de simplitate activă aproape de martiriu; iar alții au ales să scrie cărți sau să pună bazele unei filozofii a simplității, în timp ce foarte mulți au trăit o viață simplă fără să și-o asume explicit sau să dea dovadă de vreo erudiție. Simplitatea vieții lor, concepțiile lor despre viața simplă, precum și ideile sau teoriile lor au inspirat cartea de față. Aceste vieți, dintre care unele sunt pur și simplu excepționale, stau mărturie pentru marea varietate de experiențe și de idei cuprinse în sintagma *viață simplă*. Unele teme comune se nasc din teoriile și practica simplității; cu toate acestea, nu am avut intenția să dezvolt o teorie generală sau să scriu o mare poveste despre viața simplă. Pentru a studia „neutrul”, Roland Barthes a ales să compare sensurile termenului – să îl numească mai degrabă decât să îl definească.³ Intenția mea a fost una similară. O definiție normativă a

⁹
traului în simplitate care să stabilească niște reguli culminând cu o listă de lucruri de bifat ar fi ceva

limitativ. Mai curând mă interesează manifestările variate ale vieții simple în diferite momente ale istoriei, diferitele tipuri de experiențe trăite și discursuri care au de-a face cu *viața simplă*. „Se pare că de simplitate nu ne putem apropia decât indirect, pe alte căi decât prin ea însăși”, afirma André Comte-Sponville în *Mic tratat despre marile virtuți*.⁴ Cartea mea poate oferi exact acest lucru: o abordare indirectă a simplității așa cum se manifestă ea în viața trăită simplu.

Sintagma *viață simplă* adună laolaltă ideile de trăire, de viață și de simplitate. Luate împreună și la prima vedere, aceste trei idei par a se lega ușor, formând un lanț causal logic: trăirea în simplitate conduce la o viață simplă. Totuși, cele trei idei nu coexistă într-o armonie perfectă în această sintagmă. De fapt, disparitatea dintre viață și simplitate nu a fost niciodată mai clar marcată ca acum. Iar, după cum știm, *trăirea* presupune mai mult decât a fi viu. Distincția dintre *trăire* și *viață* are o istorie lungă și complicată. În cercetările lor asupra naturii vieții, filozofii greci, de la Thales până la Aristotel, au încercat să identifice

principiile generale care animă toate ființele vii. Au ajuns la concluzii diferite. În secolul al VI-lea î.Cr., Thales, de pildă, a descoperit că apa este *arche*, sau unica origine și principiul neschimbător al tuturor lucrurilor; pentru Anaximene, aerul are acest rol. Pentru Descartes, în secolul al XVII-lea, viața izvora din interacțiunea dintre

⁹ mecanisme fizice și ⁹ minte. Împotriva unei viziuni mecaniciste asupra vieții s-au pronunțat adepții vitalismului din epoca de început a modernității, care susțineau că viața este activată de un principiu non-fizic. Astăzi, viața este în general înțeleasă ca un sistem complex care se întreține, se construiește și se reproduce singur. Organismele vii supuse selecției naturale răspund mediului complex în care se nasc.

Biologia moleculară ne furnizează astăzi răspunsuri care, se pare, transformă în ceva desuet vechea întrebare filozofică: „Ce este viața?” Ideea care domină comunitatea științifică este cea potrivit căreia complexitatea vieții nu se poate reduce la un singur principiu. Pe de altă parte, noțiunea pare să-i determine pe mulți

oameni obișnuiți să renunțe la efortul de a o înțelege: „Viața este atât de complexă! Să lăsăm înțelegerea ei pe seama oamenilor de știință.” Consensul științific, acapărarea și sistematizarea cunoașterii, precum și respingerea întrebărilor legate de viață subminează în mod periculos ideea și chiar posibilitatea de a duce o viață simplă. Dacă viața este complexă la nivelul biologiei, poate fi ea trăită în simplitate? Oare viața trăită simplu ține de teoriile născocite ale trecutului? Oare viața și simplitatea sunt cu adevărat ireconciliabile?

Timp de secole, cercetătorii științelor naturii s-au întrebat dacă viața este ⁹guvernata de reguli simple. „Povestea științei este cea a unor revoluții repetate ale concepției noastre despre simplitate”, scriau Jack Cohen și Ian Stewart în cartea lor *The Collapse of Chaos: Discovering Simplicity in a Complex World* („Prăbușirea haosului: descoperirea simplității într-o lume complexă”).⁵ Până recent, simplitatea unei teorii științifice era criteriul pentru a fi acceptată sau respinsă. Reducționismul a fost multă vreme și va continua să fie mărul discordiei

pentru cercetătorii și istoricii științei în cuvintele celebre ale lui Isaac Newton, „Căci, natura este simplă și nu face lux cu cauze superflue ale lucrurilor.”⁶ Totuși, deja din secolul al XVIII-lea, cercetătorii își puneau întrebări în legătură cu validitatea simplității înțelese ca virtute epistemologică. Georg Christoph Lichtenberg, fizician german cunoscut pentru descoperirea principiilor de bază ale copierii xerografice, dar și pentru aforismele sale, afirma provocator: „Simplitatea nobilă a naturii este adeseori doar simplitatea ca atare a celui care crede că o vede.”⁷ Universul lui Newton și metoda lui Descartes, ambele bazate pe principiul simplității, au fost considerate de unii filozofi ai naturii din secolul al XVIII-lea ca fiind fondate pe niște prejudecăți.

Una dintre cele mai convingătoare și scrupuloase provocări la adresa simplității carteziene a fost lansată de filozoful francez Gaston Bachelard la începutul secolului XX. Pentru Descartes, un enunț sau un fenomen trebuie să fie evident pentru a fi simplu. Bachelard spune că nu există fenomene simple, ci că fiecare fenomen

este compus dintr-o țesătură de relații. În consecință, nu există nimic din ceea ce se numește natură simplă sau substanță simplă: o substanță este mai degrabă o rețea de atribute. El adaugă că nu există ceea ce se numește *idei simple*, pentru că nici o idee nu poate fi înțeleasă decât dacă este integrată într-un sistem complex de gânduri și experiențe. Pentru Bachelard, nu există simplitate *per se*; există doar simplificări. În vreme ce pot avea anumite valori euristice sau pedagogice, ideile simple nu pot sluji ca bază pentru cunoașterea științifică sau pentru cunoașterea adevărului. În cuvintele lui Bachelard, „ideile simple sunt de fapt simplificări ale unor adevăruri mai complexe.”⁸ În 1928, el afirma că simplitatea nu este niciodată o stare a lucrurilor, naturale sau de alt fel, ci o stare a minții, aducându-ne aminte astfel de ideile

⁹ fizicianului german Georg Christoph Lichtenberg. Un lucru e considerat simplu nu fiindcă este simplu, ci este simplu fiindcă așa e considerat.⁹ Pentru Bachelard și mulți alții care i-au urmat, simplitatea este un sistem de credințe eronate susținut fără

rezerve de minți neștiințifice. El nu a pus însă capăt dezbaterii. Lawrence B. Slobodkin, unul dintre precursorii ecologiei moderne, a afirmat că „nici un organism nu răspunde complexității depline a mediului său”.¹⁰ Simplificăm lucrurile când ascultăm, simțim și privim.¹¹ Fie că este un element constitutiv al vieții biologice sau o născocire a imaginației noastre bogate – științifice sau nu –, simplitatea ne afectează în moduri care depășesc domeniul abordat de acest studiu. Este suficient să ne oprim la concluzia provizorie potrivit căreia viața este complexă, iar percepțiile noastre asupra ei s-ar putea să rezulte din simplificări ce compromit în mod semnificativ înțelegerea holistică a vieții înseși.

În vreme ce științele naturale se ocupă de viața de ordin biologic, filozofia și-a îndreptat atenția în mod tradițional spre ceea ce numim „viață bună”. Viața bună constituie te/os-ul eticii, care reglementează comportamentul individual. Este, de asemenea, idealul către care se presupune că se îndreaptă politica. Încă din primele pagini ale *Politicii*,

Aristotel ia în considerare corelația dintre viața biologică, descrisă ca „viață”, și „viața bună”: „Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea vieții bune.”¹² în acest exemplu și mai departe în

Politica, viața cea bună (*bios*) se naște din nevoile elementare ale vieții (*zoe*).¹³ Deși viața politică derivă din această „viață elementară”, vechii greci i-au interzis masiv prezența în politică, restrângând-o la *oikos*, casă. Giorgio Agamben vede în această excludere una dintre diferențele existente între ideile antice și cele moderne referitoare la democrație:

9

O caracteristică a democrației moderne, în opoziție cu cea clasică, este aceea că prima se prezintă de la început ca o justificare și o eliberare a lui *zoe*, încercând în mod constant să-și transforme propria viață elementară într-un mod de viață și să găsească, pentru a spune așa, partea de *bios* din *zoe*.¹⁴

Transformarea „vieții elementare”

într-un mod de viață organizat nu este nici pentru individ, nici pentru comunitate un proces de asimilare lin, cu un rezultat clar. Uneori, acest proces a condus, în mod paradoxal, la supunerea și anihilarea vieții biologice de dragul unei „vieți mai bune”. Dezastrele ecologice rezultate de pe urma deciziilor politice furnizează multe exemple de distrugere a vieții umane și non-umane. Înregistrarea ADN-ului copiilor cu un comportament ce are un potențial de evoluție către acțiuni criminale este un

exemplu de politizare a vieții biologice studiat de Agamben. În astfel de cazuri, viața este expusă la săvârșirea de potențiale acte violente prin intermediul puterii politice.

Politica vieții – sau „biopolitica” și anume crearea, reglementarea și distrugerea vieții în numele vieții înseși, reprezintă o aporie pentru democrațiile moderne. Conflictul vizibil dintre cele două aspecte ale „vieții” – viața văzută ca un sistem complex, mereu schimbător, și viața cea bună, văzută ca un sistem politic complex care aspiră la stabilitate – nu va dispărea prea curând. În realitate, sistemele politice și-au justificat

existența și metodele prin recursul la caracterul pretins natural al nevoilor pe care, de fapt, le produc și le promovează. Dacă proprietatea privată s-ar găsi ca atare în natură, atunci cu siguranță capitalismul ar fi ceva natural. Tensiunea reală dintre idealul fabricat și prezentat ca necesar pentru viața comunității și viața care nu se lasă descrisă în mod empiric sau cercetată din punct de vedere științific rămâne o problemă nerezolvată.

Mai există o diferență între cele două concepții asupra vieții, relevantă pentru discuția noastră despre simplitate. Viața la nivelul proceselor metabolice care se desfășoară fără ca noi să-i dăm prea multă atenție – cu excepția cazurilor în care suferă dezechilibre sau se apropie de sfârșit –, este eclipsată de ideea unei vieți ce transcende lumea organică și care se extinde în marele univers înconjurător. Aceasta poartă nume diverse – „viața sufletului” reprezintă un exemplu; este acea viață veșnic imaterială care privește condescendent la viața inferioară a lumii fizice perisabile. Această formă superioară de viață ce o transcende pe cea care pulsează în

vene a fost mult timp un jalon pentru cei care căutau să trăiască în simplitate, indiferent de preferințele lor de ordin religios. De pildă, în simplitatea lor, călugării se străduiesc să imite viața simplă a Dumnezeuului lor. În monahism, viața ce are ca final moartea este trăită ca un exercițiu de pregătire a sufletului pentru viața veșnică.

În cartea sa, *The Philosophy of Living* („Filozofia vieții”), François Jullien distinge între viața care este determinată din exterior și trăire. Determinările externe, precum nașterea, moartea, biologia, elementul etic, cel politic și viața veșnică, ne ajută să conceptualizăm viața.¹⁵ Aceasta se poate organiza în categorii distincte, fiecare dintre ele având propriul obiect și propria formă de cunoaștere. Trăirea, potrivit lui Jullien, se află dincolo de determinări și categorii:

„Trăirea” nu permite disocierea pe mai multe niveluri, și nici nu îngăduie o privire din exterior; nu poți face un pas înapoi să o privești. Oare nu am experimentat această „trăire”, izolați și fără repere, încă

lume care este percepută ca o unitate – etimologic, ca o lume simplă. Cuvântul „simplitate” vine din latinescul *simplex* prin intermediul termenului francez *simplicité*. La origine, el vine din proto-indo-europeanul *sem* („unul”) + *plek* („a îndoii o singură dată, a plia”²), trimitând la ceva ce este unitar, întreg.¹⁷ Când este perceput, sunetul fin al trăirii din noi și din jurul nostru adună laolaltă tot ceea ce este separat prin categorii conceptuale.

Energia tăcută adusă la viață și experimentată în practica simplității ca mod de viață poartă numele de „trăire”. Atenția acordată tuturor formelor de viață, nu doar

celor care sunt socotite sacre, reprezintă un prim pas către atingerea unei trăiri în simplitate. Această aplecare către toate formele de viață ne dezvăluie o lume locuită

de ființe care nu există pe Pământ numai pentru a sluji capriciilor și intereselor omenești. Aceia care, asemenea quakerului John Woolman, sunt atenți la tot ce e viu în

cele mai mărunte manifestări înțeleg că purtarea de grijă se dezvoltă și

² În latină, acest termen desemna, în jargonul vestimentar, cel mai simplu mod de a plia o mantie. În română, „a îndoii” nu sugerează ideea de simplitate (n. tr.).

înflorește prin ajutor reciproc și interdependență. Astfel, atenția se concentrează pe grija pentru orice este viu. Ca principiu terapeutic, simplitatea vindecă făcând să fie din nou întreg ceva ce a fost fracturat: cuvintele „vindecare” (*healing*), și „întreg” (*whole*) sunt înrudite semantic. Termenul englezesc *simples*, rareori folosit azi, ne evocă proprietățile tămăduitoare ale simplității. *Simples* se referă la o mulțime de plante medicinale utilizate din vechime pentru efectele lor terapeutice: grădinile mănăstirilor medievale, de pildă, aveau o porțiune alocată pentru ele. *Simples* erau remediile derivate dintr-o singură sursă, nealterată, de cele mai multe ori vegetală, dar puteau avea și origine animală sau minerală. Ele erau diferite de *composita* sau electuare, remedii în care, de pildă, un singur element farmaceutic este amestecat cu miere pentru a se obține un preparat gustos. Remediile simple prescrise de vânzătorii de plante medicinale erau guvernate de principiul asemănării, *similia similibus curantur* („cele asemenea se tratează cu cele

asemenea”). în secolul al XVI-lea, alchimistul elvețian Paracelsus a dezvoltat doctrina „semnăturilor” sau *signa naturae*, care afirmă că aspectul fizic al unei plante sau habitatul său îi dictează virtuțile medicinale: asemănarea dintre forma sau culoarea plantei și trăsăturile bolii sau răni care trebuie vindecată determină alegerea remediului. în spiritul vindecării prin reciprocitate, susținută de teoriile medicinale ale remediilor cu sursă unică (*simples*), toate ființele vii se ajută unele pe altele. Viața tămăduiește viața în chip holistic. Unitatea (întregul), asemănarea și simplitatea sunt toate legate, atât din punct de vedere semantic, cât și în știința plantelor medicinale, de ideea de sănătate, vigoare și energie vitală – energie care este reînnoită și conservată de *simples*.¹⁸

Trăirea în simplitate a mai fost asociată cu perturbarea sistematică a unității sociale și a progresului, așa cum sunt ele percepute de obicei. Convențiile sociale, care

alcătuiesc fundamentul vieții înțeles ca un

set de reguli și obiceiuri, au fost puse

sub semnul întrebării de adepții unei vieți simple. Cinicii secolului al IV-lea î.Cr. ne furnizează unul dintre primele și cele mai cunoscute exemple de trăire în simplitate, prin neobosita lor contestare a obiceiurilor și valorilor consacrate. De-a lungul istoriei, numele lui Diogene a căpătat o conotație peiorativă, cu referire la susținătorii vieții simple, având ca scop să scoată în evidență pretinsa lor lipsă de adaptare la viața trăită în societate. Întrucât cinicii, cum au fost numiți mai târziu, erau suspicioși în privința convențiilor adoptate în mod direct de mulți oameni, au ajuns să fie ei înșiși bănuți de comportament antisocial și de îndoctrinare. Adesea, au fost acuzați că preferă un ideal realității, când, de fapt, ei căutau realitatea din spatele falsității convențiilor. Nu se încredeau în idealuri de neatins; și nici în lumea convențiilor arbitrară și a mecanizării rapide, care înăbușă viața. Trăind cu simplitate, au descoperit smerenia în caracterul organic și palpabil al vieții și în echilibrul ei.

În multe cazuri, traiul în simplitate începe cu hotărârea de a-ti reforma viața.

îmbrățișarea sanctității vieții din toate
ființele și punerea sub semnul
întrebării a convențiilor îi motivează pe
unii oameni să-și schimbe cursul vieții.
Schimbările din viața lor i-au dus la
concluzia că traiul în

simplitate nu este același lucru cu a
trăi pur și simplu. De fapt, traiul în
simplitate se naște din hotărârea de a
trăi în mod conștient, și nu în mod
pasiv. În acest sens, traiul în simplitate
rămâne un act inerent politic.
Conștiința unei astfel de vieți, când
este implicată în fiecare decizie pe care
o luăm, nu mai este redusă la tăcere de
aglomerația faptelor de zi cu zi sau de
obiceiuri. Traiul în simplitate, ca
mișcare care se naște acum, poate fi
descriș ca voința de a asculta
murmurul vieții, slujită de
angajamentul de a acționa. Gradul de
activism al celor care au ales să ducă o
viață simplă variază într-o mare
măsură. Unii oameni s-au retras dintr-o
lume a consumerismului; alții și-au
limitat doar impulsul de a cumpăra.
Este un început. Totuși, politizarea
deciziei de a trăi în simplitate poate fi o
chestiune urgentă. Filozofia simplității

voluntare, ca mișcare, câștigă tot mai mult teren, dar este deturnată de manevre prezentate drept viață dedicată simplității. Anumiți falși profeți ai simplității sunt probabil emblematici pentru vremurile în care trăim, însă afirmațiile și acțiunile lor sunt respinse de un număr tot mai mare de oameni cu adevărat dedicați

9

simplității. Capitolul cinci stă mărturie pentru această tendință.

Cartea de față descrie multe forme de

9

simplitate înțeleasă ca mod de viață. Ideile care organizează viața simplă au devenit uneori ideologii, iar unele dintre acestea au avut consecințe imediate și au făcut mult rău. Însă marea majoritate a oamenilor care îmbrățișează acest mod de viață susțin

>3

5

9

dreptatea socială și etica grijii și a preocupării pentru toate ființele vii. Uneori, rezerva manifestată față de lucrurile

9

neînsuflețite se traduce prin îngrijorarea față de tehnologia care se dezvoltă necontrolat, înfrânarea de la orice fel de exces în toate formele lui este una dintre valorile perene ale

traului în simplitate. Altă valoare este inventivitatea, care este capacitatea de a vedea dincolo de scopul exclusiv atribuit în mod convențional obiectelor. Utilizarea lucrurilor în scopuri diferite a fost prezentă în acest mod de viață încă de la început. Până la urmă, Diogene locuia într-un *pithos*, într-un butoi. La fel, spiritul inventiv animă viețile shakerilor americani. În această carte discut și despre crearea sau adaptarea lucrurilor în vederea simplificării vieții.

Pe 29 martie 1827, Goethe i-a scris compozitorului și vechiului său prieten Cari Friedrich Zelter:

Recent, am zis: „Il faut croire à la simplicité”, ceea ce înseamnă că trebuie să crezi în simplitate, în ceea ce este simplu, în ceea ce este productiv de la natură, dacă vrei să mergi pe drumul corect. Acest lucru nu este însă dat oricui; ne-am născut într-o stare artificială și este mult mai ușor să o facem și mai artificială decât să ne întoarcem la simplitate.¹⁹

Simplitatea estetică, nici chiar cea definită – precum în această scrisoare – drept energie creatoare originară de care se bucură doar câțiva, nu este

abordată în cartea de față. Minimalismul în artă depășește ceea ce mi-am propus în acest studiu despre traiul în simplitate. Minimalismul poate să contribuie la o viață trăită simplu și într-o anumită măsură o poate susține; el poate, de asemenea, să se lege de anumite idei exprimate aici, dar nu contribuie direct la problemele filozofice presante pe care această carte speră să le abordeze.

O omisiune mai evidentă din prezentarea vieții trăite în simplitate este tratarea acesteia potrivit bogăției tradițiilor filozofice orientale. Cartea mea se concentrează pe episoade din lunga istorie a simplității ca mod de viață în Europa, în America și în acele părți ale lumii colonizate de acestea. Unii cititori se vor întreba, de asemenea, de ce simplitatea ca virtute teoretică primește atât de puțină atenție. Mă concentrez mai degrabă asupra experiențelor trăite ale simplității și asupra câtorva idei care le susțin, decât asupra validității sau eleganței argumentelor și teoriilor. În mod asemănător, am evitat să fac judecăți morale cu privire la relatările și teoriile despre traiul în simplitate din

paginile următoare.

Mai sunt câteva lucruri pe care această carte nu pretinde a le face: nu este o privire nostalgică spre zilele de mult apuse când oamenii se presupune că trăiau mai simplu. Dacă unele dintre relatările din această carte vor inspira cititorii să ducă o viață mai simplă, cu atât mai bine. Însă prozelitismul nu a fost în intenția mea și nici nu am vrut să creez o carte de tip *self-help* despre cum să-ți pui ordine în viață. În sfârșit, cartea nu se ocupă de istoria vieții sustenabile. Pentru o mare parte din istoria umanității, viața simplă nu a avut legătură cu preocupările imediate privind mediul, pentru că până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, lumea nu a fost obiectul lăcomiei insașiabile la un nivel atât de agresiv ca în prezent. Printre altele, sintagma „trai în simplitate” surprinde ideile de autosuficiență și autonomie, deliberare și eliberare, vecinătate și integritate, atenție și grijă, precum și numirea lucrurilor așa cum sunt cu adevărat. „Salvarea planetei” este strigătul însuflețit și îndreptățit al celor care vor să trăiască în simplitate. Dar viața trăită în acest mod valorizează și

libertatea, dreptatea, smerenia, gândirea critică și grija pentru ceilalți, fie ei oameni sau ființe vii în general. Viața în simplitate înseamnă multe lucruri, pentru că este trăită în moduri diverse.

Cel mai vechi oracol din Grecia antică era comunicat prin foșnetul frunzelor unui stejar sacru dedicat Geei, zeița Pământului.

începând cu lumea antică din Dodona, această carte trece prin viața simplă a călugărilor creștinismului timpuriu, viață al cărei scop se reflectă în scrierile creștine

împotriva tehnologiei din secolul trecut. Capitolul trei se concentrează asupra vieții în simplitate trăite de shakeri și quakeri în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea în Anglia și America și pe tradiția pe care au inițiat-o. Odată cu revoluția industrială, cei

care au pledat pentru vieți mai simple au fost Rousseau și Thoreau: ideile și experimentele lor alcătuiesc esența capitolului patru. Ultimul capitol examinează contribuțiile importante ale celor care își simplifică viața pentru o societate mai bună și pentru

asigurarea viitorului planetei. Astăzi, mai mult ca oricând, simplitatea a fost vândută clienților care aveau nevoie acută de a duce o viață de

9

acest fel. Pentru a obține un profit mare, simplitatea a fost făcută accesibilă tuturor.

Ca sintagmă, „traiul în simplitate” nu este afectat de idealurile inaccesibile și controversate evocate de substantivul „viață”, și nici nu exprimă preocuparea pentru complexitatea impenetrabilă – de la nivelul biologic – a vieții. Ca idee, traiul în simplitate nu are pretenția că oferă soluții pentru tensiunile dintre viața biologică și viața bună, fie ea politică, etică sau religioasă. Nu plănuiește să elimine o anumită viață în numele alteia. Traiul în simplitate se referă la un mod de existență în care biologia și politicul sunt complementare, unde viața și „viața bună” lucrează în tandem pentru a crea vieți noi și pentru a le păstra intacte pe cele existente. Ca practică, acest mod de a trăi începe prin ascultarea sunetului fin al vieții în tot ce este viu.

CAPITOLUL 1

ÎNCEPUTURILE SIMPLITĂȚII

Se spune că Theuth, zeul egiptean al invenției, i-a făcut un dar regelui Thamus. „Privește, rege”, zise Theuth, „știința aceasta îți va face pe egipteni mai înțelepți și mai cu ținare de minte; găsit a fost leacul uitării și, deopotrivă, al neștiinței.”¹ Poțiunea magică este cuvântul scris. Regele însă nu i-a împărtășit entuziasmul. Theuth, cel care născocise elixirul, nu putea avea o privire obiectivă asupra propriei invenții, se gândea regele, și nici nu putea hotărî fără părtinire care sunt avantajele darului reprezentat de cuvântul scris; numai un „judecător din exterior” s-ar putea pronunța asupra lui și ar putea delibera asupra proprietăților și virtuților sale. Thamus se temea că, în ciuda promisiunii zeului, cuvântul scris ar putea favoriza uitarea în loc să îmbunătățească ținerea de minte. Pentru că cititorii, gândea el, ar ajunge să se bizuie pe

propozițiile și pe cunoștințele pe care nu doar le-au citit, ci pe care le-au produs ei înșiși. „Cât despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, și nicidecum pe cea adevărată”, a obiectat Thamus. „Ei vor socoti că sunt înțelepți nevoie mare, când de fapt cei mai mulți n-au nici măcar un gând care să fie al lor.”² Thamus spune care este diferența dintre învățătura care vine din interior – cunoștințele pe care le ținem minte și învățătura care se bazează pe semne din afară – cunoștințele pe care ni le readucem în memorie. Adevărata înțelepciune, spune el în concluzie, nu este nici împărtășită de cineva, nici dobândită de la cineva, ci își are originea în noi înșine. Dialogul dintre zeu și rege despre natura, fundamentul și împărtășirea învățăturii a început cu un dar pe care noi astăzi îl luăm ca atare, un elixir căruia valorile noastre cele mai de preț, cum ar fi libertatea cuvântului tipărit, îi sunt îndatorate. Dar aceste povești ale unor invenții precum scrisul, care aduc cu ele promisiunea îndrăzneată a unei vieți mai bune, au produs mereu o mulțime de nesfârșite complicații, cum ar fi

dispariția totală a unor vechi căi de cunoaștere sau modificarea ireversibilă a unor capacități, fie ele fizice sau mentale. Povestea lui Theuth și a lui Thamus nu face excepție.

Istoria darului divin al scrisului, povestită de Socrate, apare în *Phaidros*, dialogul lui Platon. Înainte ca Socrate și tânărul său interlocutor, Phaidros, să discute despre avantajele și dezavantajele cuvântului scris, elevul își întreabă profesorul dacă povestea lui Theuth și a lui Thamus este adevărată sau dacă a creat-o cu singurul scop de a-și argumenta ideea:

Prietene, preoții de la templul lui Zeus din Dodona spuneau că primele rostiri divinatorii au venit de la un stejar. Pentru oamenii de pe atunci, care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi, era de ajuns, dată fiind simplitatea lor, să asculte ce spunea stejarul sau o piatră; tot ce avea însemnătate era ca spusa acestora să fie adevărată. Pentru tine, în schimb, important e să afli cine e cel care povestește și de prin ce locuri se trage; nu te mulțumești doar să vezi lucrurile dacă stau într-adevăr așa sau dacă ele arată

altminteri.³ în mod tradițional,
oracolele sau rostirile

5 7

divinatorii din Dodona erau mai simple decât cele pronunțate la Delphi, care se refereau la probleme statale. Oracolele din Dodona erau exprimate fără echivoc prin *da* sau *nu*. Ele se refereau la subiecte simple din domeniul vieții obișnuite. Preoții zeiței Diona și ai lui Zeus din Dodona se spune că dormeau direct pe pământ. Nu își spălau țărâna de pe picioare, pentru a rămâne în contact direct și permanent cu pământul.⁴ Philostratus cel Bătrân (secolul al III-lea d.Cr.) îi descrie ca „trăind de pe o zi pe alta”; „traiful pe care și l-au ales”, ne relatează el, era pe placul zeităților tutelare.⁵ Modul lor de viață simplu permitea ca mesajele ezoterice de la zei să fie primite fără ca în calea lor să se interpună grijile materiale sau învățătura scrisă. Nimic din viața lor simplă nu constituia un obstacol în căile de comunicare cu Zeus și cu zeița Diona, ale căror mesaje puteau fi auzite în foșnetul frunzelor și în zgomotul vântului printre copaci. Pentru preoți, viața dădea posibilitatea existenței cunoașterii, o idee care ne este străină

astăzi. Pentru noi, cunoașterea dă posibilitatea existenței vieții. Ceea ce știm ne dictează modul în care trăim. Pentru ei, trăirea unei vieți simple făcea posibile cunoașterea adevărurilor și descifrarea mesajelor.

Copacii și pietrele revelau adevărul celor care trăiau în simplitate. Cuvântul grecesc pentru simplitate în acest citat din *Phaidros* este EUT|0Eia^ un termen ambivalent care înseamnă „sinceritate” și „naivitate”, dar și „prostie”. În contextul argumentului lui Socrate, cuvântul poate fi înțeles ca o înclinare naturală spre naivitate și simplitate. O persoană simplă, căreia nu-i pasă în ce mod sunt comunicate mesajele sau de unde vin, va fi mai dispusă să recunoască adevărul revelat oriunde, oricând și oricum s-ar manifesta acesta. Oamenii care trăiesc în simplitate, precum preoții, acceptă adevărul așa cum este, neîmpodobit și simplu în formă și conținut. Mințile complicate, cărora le pasă mai mult de modul în care apare adevărul decât de ceea ce comunică acesta, vor fi oarbe și nu îl vor vedea. Dobândirea unei vieți simple, care nu este preocupată de cine este oracolul și

de unde vine el, nu este altceva decât adevărul însuși.

Povestea lui Theuth și a lui Thamus se referă la scriere, dar și la simplitate. Una dintre problemele pe care Socrate le reproșează scrisului este tăcerea lui solemnă și perenă. Un text scris nu poate vorbi singur; e în continuă mișcare, colindând din mână în mână, de la cititorii cultivați la cei ignoranți, iar toți aceștia îl fac să spună ceva, orice. O scriere „trebuie, de fiecare dată, să-și cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să își vină în ajutor”⁶. Un text, fragil și dependent de alții, se rezumă la o colecție de cuvinte care nu au o viață proprie, și totuși trece drept învățătură, scrisă pe o bucată de papirus care în mod inevitabil se va distruge în timp. Un text scris este constrâns de propria materialitate. Un discurs bun, pe de altă parte, ținut de un vorbitor talentat, se imprimă în sufletul ascultătorului. El trăiește în chip liber și e de neșters.⁷ O cuvântare eficientă este „cuvântarea celui care știe, vie și însuflețită, față de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru”.⁸

Pentru Socrate, vorbitorul priceput „răsădește și seamănă [în suflet] nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu știința.”⁹ El trebuie să însămânțeze acel gen de discurs care va înflori și va face semințe an după an. El trebuie să fie înțelept; trebuie să-și definească părțile discursului și să le separe una de alta până când acest lucru nu se mai poate face – cu alte cuvinte, până când acestea devin simple. Trebuie să-și adapteze discursul la ascultători și să ofere o vorbire cu alcătuire simplă unor suflete cu alcătuire simplă.¹⁰ Aceasta se poate realiza cel mai bine, după Socrate, când sunt prezenți atât vorbitorul, cât și ascultătorul; acest lucru mai poate fi transmis și în scris, însă nu atât de bine ca pe calea vorbirii. Dar chiar și când în procesul scrierii se face simplificarea subiectului și a stilului, concretețea și intimitatea comunicării directe lipsesc totuși din relația acum îndepărtată a scriitorului cu ceea ce îi scrie cititorului său. Simplitatea adevărată este ceva nemijlocit, iar răsplata sa e aceea că poți asculta mesajele adevărate transmise de copaci, de vânt și de oameni. Și totuși cuvântul scris este cel

care va continua să dea roade – unele otrăvitoare, altele tămăduitoare – an după an, mult după ce copacul s-a întors în pământ și a încetat să mai vorbească. Scrisul este un elixir sau un *pharmakon*; este veninul vindecător și remediul otrăvitor. Pentru Jacques Derrida, *pharmakon-vl* „nu are, prin urmare, simplitatea punctuală a unei *coincidentia oppositorum*” cu alte cuvinte, nu poate fi redus la un set de elemente binare.¹¹ *Pharmakon-vl* este ambivalent:

„Esența” *pharmakon-ului* constă în aceea că, neavând esență stabilă, nici caracter „propriu”, el nu este o substanță în nici unul din sensurile acestui cuvânt (metafizic, fizic, chimic, alchimic). *Pharmakon-ul* nu are nici o identitate ideală, este aneidetic și aceasta, în primul rând, pentru că nu este monoeidetic (în sensul în care Phaidon vorbește despre *eidos* ca despre ceva simplu: *monoeides*). Această „doctorie” nu este una simplă. Dar prin aceasta nu înseamnă că este un compus, un *syntheton* sensibil sau empiric, care participă la mai multe esențe simple.¹²

Pharmakon-ul nu este simplu prin

aceea că este ireductibil la o singură entitate, dar nu e nici o sinteză a mai multe entități

„singulare. Nu este un simplu amestec de remedii și elemente otrăvitoare; el este, după cum afirmă Derrida, „mediul anterior în care se produce diferențierea în general și opoziția între eidos și «altul» său”.¹³

Pharmakon-ul este o energie, sau un „mediu”, care aduce la existență difference, unde sensul este întotdeauna diferit și consolidat de diferențele sau de opozițiile binare. Este, de asemenea, și un supliment care perturbă integritatea unei entități simple, chiar dacă a fost administrat pentru a vindeca; este un adaos la ceea ce era întreg, un amestec ce provoacă modificarea unei esențe.¹⁴ În greacă, pharmakon mai trimite și la vopsea, care este o alterare a culorii naturale. Pe scutul Apheleiei, zeița simplității, Ben Jonson a scris cuvintele omnis abest fucus, „totul e lipsit de culoare” de fățarnicie și înșelăciune.¹⁵ Zeița și-a împrumutat numele unui gen de discurs simplu, care rivalizează cu spontaneitatea nerafinată a vorbirii, cel mai bine reprezentat de textele lui Xenofon din Efes (secolele al II-lea-al III-lea d.Cr.).¹⁶ Simplitatea evocă stări acromatice, nemodificate și pure, ce contrastează la prima vedere cu indeterminarea optimistă a pharmakon-ului. Însă simplitatea și pharmakon-ul nu pot fi despărțite clar fără a se crea false entități binare, care duc la

asocieri și imagini reduționiste: *pharmakon-ul* văzut ca energie generatoare, nesupusă și expansivă, pe de o parte; simplitatea văzută ca o

renunțare voluntară la exces în favoarea unei înțelegeri pasive, dar nemijlocite, a cunoașterii, pe de altă parte.

Filozofii presocratici au plasat principiile tuturor lucrurilor într-unul sau mai multe elemente fundamentale, care nu erau afectate de devenirea sau modificarea lucrurilor. Pentru Thales, apa este substanța originară și universală de la care totul pleacă și la care totul se întoarce; această substanță originară nu este anihilată niciodată, ci doar se modifică.¹⁷ „Anaximenes și Diogene”, spune Aristotel, „socotesc aerul ca fiind anterior apei și primul dintre corpurile simple”.¹⁸ Simplitatea corpurilor, aerul fiind cel mai simplu, trimite la conservarea sa perpetuă. Empedocle afirmă că cele patru elemente – apa, focul, aerul și pământul – stau la originea a tot ce există; „aceste principii”, spune Aristotel, „persistă veșnic și nu devin, afară dacă nu devin mai mari sau mai mici, adunându-se laolaltă într-o unitate și desprinzându-se din ea”¹⁹. Elementele simple se definesc prin autoconservare și prin calitățile lor regenerative. Parmenide,

așa-numitul „părinte al metafizicii”, a introdus ideea că există un singur lucru în lume și că acest lucru este „necreat și indestructibil; întrucât este întreg, imobil și fără sfârșit”²⁰. Simplitatea văzută ca principiu de conservare și concepția lui Parmenide despre Unitatea realității sau a „ceea ce este” au pătruns în filozofia ulterioară. În dialogul platonician *Theaitetos*, Socrate îl înfățișează pe Parmenide ca pe un filozof care „spune că toate sunt Unul și că [Unul] stă locului în sine, fără să aibă loc unde să se miște”²¹. Socrate va conchide mai târziu, în acest dialog, că astfel de idei, precum cele ale lui Parmenide despre simplitate și Unitate, sunt extrem de complexe și nu ar trebui tratate superficial.²²

În *Phaidon*, Socrate introduce ideea de Forme ca *monoeides* sau simple. Potrivit teoriei formelor, acestea sunt rațiunea pentru care lucrurile sunt ceea ce sunt. Ceva este frumos pentru că participă la Forma Frumosului. „Toate cele frumoase sunt frumoase numai datorită Frumosului”, și nu datorită culorii sau formeii lor.²³ Aici Platon schițează ceea ce a devenit cunoscut drept „teoria celor două

lumi”. în lumea Formelor, acestea sunt singulare, imuabile, au o esență proprie, sunt inteligibile, invizibile ochiului, dar accesibile mintii.²⁴ De cealaltă parte, lumea entităților particulare în care locuim este neinteligibilă, însă perceptibilă: este alcătuită din lucruri compozite, multiforme, schimbătoare și trecătoare.²⁵ Cu toate că Platon a revăzut și regândit teoria formelor în dialogul său *Parmenide*, ideea că formele sunt simple și constituie gradul cel mai înalt al binelui se va păstra, deși modificată, la Plotin.

În centrul filozofiei neoplatoniciene a lui Plotin stă Unul. Unul scapă încercărilor de a fi surprins prin intermediul rațiunii sau al limbajului, iar a sa *dynamis* sau emanația dinamică poate fi experimentată prin contemplație sau viziune: Unul este posibilitatea existenței. în timp ce se extinde, Unul naște Inteligența sau *Nous*.

Tocmai pentru că nu exista nimic în el, toate s-au născut din el și, tocmai ca să existe ceea ce există, el însuși nu este ființă, ci părintele ei. Iar aceasta este, pentru a spune astfel, o

primă naștere: fiind desăvârșit, căci nu caută nimic, nu are nimic și nu-i lipsește nimic, unul pare că s-a revărsat, iar supraabundența sa a produs ceva diferit. Cel născut s-a întors însă spre el, s-a umplut și, privind spre el, a devenit inteligență.²⁶

Emanația celuilalt, a Nous-ului, nu este o modificare a Unului, care este neschimbător și întotdeauna prezent în Sine însuși. *Nous*-ul este Unul care se vede pe Sine ca fiind prezent în energia pură a emanației sale. A/ous-ul sau Inteligența are capacitatea să îl vadă pe Unul, din care-și primește unitatea, și capacitatea de a-și vedea propriile gânduri. Pentru *Nous*, gândirea și ființarea sunt unul și același lucru. Totalitatea gândurilor se asimilează la Plotin totalității Formelor lui Platon. În filozofia lui Plotin, principiul prim este, astfel, Nous-ul, care este unul, dar și capabil de generare și multiplicitate. Nous-ul mai este numit Dumnezeu sau *Theos*. Un aspect al filozofiei lui Plotin și al neoplatonismului, de interes pentru reflecția noastră asupra simplității, este legătura logică și permanentă dintre emanația originală,

din care se naște Nous-ul și Sufletul, care se naște din *Nous*. în tratatul al 9-lea al celei de-a doua cărți din *Enneade*, Plotin afirmă

că Unul, denumit și Dumnezeu, este *simplex* și prin urmare primar, și că „este un unu”²⁷. *Simplex* înseamnă autosuficient (sau care nu depinde de nici un alt element), necompus, autoconținut și neconținând nimic. „Așadar, dacă nici nu provine din altul, nici nu se află în altul și nici nu este compus, nimic nu trebuie să mai existe deasupra lui.”²⁸

Plotin admite că există entități care sunt

mai
simplex
decât
altele, dar
nimic nu
este atât
de
simplex ca
Unul.
Astfel,
Unul
simplex îl
naște pe
Dumnezeu
(Inteligență
a sau
Nous),
aceasta
însemnân-
d că
Simplex
sau
Unitatea îl

precedă
pe
Dumnezeu
. Poate fi
cunoscut
Unul
simplex?
Unul nu
poate fi
cunoscut,
întrucât
„sufletul
suferă o
îndepărtar
e de la
faptul de
a fi unul și
nu mai
este în
întregime
unul când
primește
știința a
ceva, căci
știința
este
rațiune,
iar
rațiunea
înseamnă
multiplu.
Astfel,
sufletul
ratează
unul,
căzând în
număr și
mulțime.”²
⁹ Astfel de
emanații
pot fi
experimen
tate în
Henosis
sau starea
de a fi una
cu Unul.
Henosis
este

posibil
atunci
când
„sufletul,
detașându
-se de
toate din
exterior,
se
întoarce
cu totul
spre
interior”.³⁰

La
sfârșitul
Enneadelo
r, Plotin
elucidează
problema:
„Astfel,
fiindcă nu
erau doi,
ci chiar
cel ce
vedea era
una cu cel
văzut, ca
și cum
acesta nu
ar fi fost
văzut, ci
unit cu cel
ce-l
vedea.”³¹

Plotin
descrie
singurătat
ea,
nemișcare
a și
repausul,
sau mai
degrabă
singurătat
ea în
devenire,
nemișcare
a în
devenire

și
repausul
în
devenire.
Astfel,
continuă
filozoful,
„dimpotri
vă, că
răpit sau
posedat în
liniște de
un zeu, el
era în
singurătate
e de un
calm
perfect,
fără ca, în
propria
ființă, să
încline în
vreo parte
și fără a
se învârti
în jurul lui
însuși, cu
totul în
repaus,
devenit
parcă el
însuși
repaus”.³²

Cartea se termină cu o descriere a
ascensiunii sufletului:

Căci natura sufletului nu va ajunge,
cu siguranță, la neființa absolută, ci,
dacă ar coborî, ar ajunge la rău, și
astfel la neființă, dar nu la neființa
completă; în schimb, dacă ar alerga
în direcția contrară, nu ar ajunge la
un altul, ci la sine, și astfel, nefiind în
altul, nu ar mai fi în nimic, ci în sine.

Or, faptul de a fi doar în sine, și nu în ceea ce există înseamnă a fi în unu.³³

Procesul de simplificare (autodetașare și faptul de a fi doar în sine) din *Henosis*, deși nu poate fi relatat de cineva care îl trăiește, întrucât este dincolo de cuvinte și dincolo de ființă, culminează în unitatea cu Unul 9 *simplex*.

Într-o adresare directă către cititor și într-o încercare de a risipi confuzia privind intențiile sale, Plotin își afirmă misiunea în cea de-a doua carte a *Enneadelor*:

Celelalte, în schimb, vi le las să le examinați citindu-le. Să meditați mereu la faptul că tipul de filozofie urmărit de noi recomandă, pe lângă toate celelalte bunuri, și simplitatea moravurilor, împreună cu puritatea gândirii.³⁴

Enneadele, potrivit autorului lor, reprezintă un text îndrăzneț, însă rațional, în care ideile se desfășoară cu grijă și cu circumspecție și sunt susținute de dovezi alese cu băgare de seamă³⁵. Gândirea metodică este pusă în slujba unui scop clar: acela de a preda învățătura simplității minții și a acțiunii.

Predarea este filonul vital al filozofiei antice. Socrate a fost profesorul lui Platon, care a fost profesorul lui Aristotel. Dobândirea cunoașterii abstracte nu era țelul învățăturii filozofice, ci aceasta țintea să-și transforme, ba chiar să-și convertească elevii. Blaise Pascal a surprins exact ce este filozofic în legătură cu filozofia:

Lumea nu-și închipuie de obicei pe Platon și pe Aristotel decât în robe lungi și ca pe niște personaje totdeauna grave și serioase. Când colo, ei erau niște oameni de treabă, care râdeau ca și ceilalți cu prietenii lor. Iar când au făcut *Legile* și *Politicile*, le-au făcut distrându-se și desfătându-se. Era partea cea mai puțin filozofică și cea mai puțin serioasă din viața lor. Cel mai filozofic lucru era o viață simplă și liniștită.³⁶

Filozofia însemna mai mult decât un joc al intelectului; era un mod de viață, așa cum ne arată lucrările lui Pierre Hadot și ale altora dinaintea sa.³⁷ Pascal avea dreptate când ne îndrepta atenția asupra filozofiei ca mod de viață, ca o cale spre o viață mai simplă, deși unii filozofi, precum Nietzsche,

erau de părere că „genul de viață simplu e [...] un scop prea nobil, vreau să aștept până ce oameni mai înțelepți decât mine îl găsesc”³⁸. Pentru Nietzsche, cel mai „simplu” dintre filozofi era Socrate.³⁹

Xenofon, un elev mai puțin cunoscut deal lui Socrate, a scris în apărarea profesorului său, care a fost acuzat de introducerea de zei noi în cetate, de refuzul de a recunoaște zeii religiei de stat și de coruperea tinerilor. Apologia lui Socrate se găsește în scrierea sa *Memorabilia*. Acolo, Xenofon relatează o serie de întâlniri dintre presupusul părinte al filozofiei și o mulțime de interlocutori. Intr-o astfel de întâlnire se spune:

Eu credeam, Socrate, că cei care filozofează trebuie să devină prin aceasta mai fericiți, dar îmi pare că tu ții cu tot dinadinsul să contrazici rostul filozofiei. Tu trăiești, fără îndoială, așa cum nici un sclav n-ar dori să trăiască la stăpânul lui. Mănânci și bei tot ce-i mai prost, te îmbraci ca un nenorocit, vara și iarna cu aceeași haină, umbli desculț și n-ai nici o tunică pe tine. Și totuși nu vrei să iei un ban de la discipolii tăi, deși banul îi bucură pe cei ce-l au, le

dă libertate și le face viața mai plăcută. Dacă, așa cum dascălii în celelalte domenii sunt luați drept modele de către elevii lor, tot astfel te porți și tu față de ei, atunci poți fi socotit un dascăl al nefericirii lor.⁴⁰

Acestea sunt cuvintele lui Antiphon Sofistul prin care este descris Socrate. Portretul înfățișat aici este departe de imaginile obișnuite ale bătrânului și venerabilului filozof care și-a sacrificat viața pentru adevăr. Intenția lui Antiphon ce transpare din acest pasaj era să îi îndepărteze pe tovarășii lui Socrate de acesta, arătându-le că genul său de filozofie nu aduce fericirea. Argumentul său împotriva lui Socrate era acela că filozofia nu ar trebui să fie o lecție a sărăciei mijloacelor, a renunțării la plăceri și a neîncrederii în anumite bunuri convenționale, cum sunt banii. Pentru sofist, să îți asumi niște mijloace de trai simple, să ai dorințe sau nevoi atât de elementare însemna să susții calea opusă filozofiei și a fericirii. Răspunsul lui Socrate, redat de Xenofon, este următorul: „Așadar, Antiphon, grăi Socrate, îmi pare că tu crezi că fericirea e traiul în lux și în desfătări; eu însă sunt

încredințat că fericirea înseamnă să nu ai nevoie de nimic. Și mai cred că, cu cât ai nevoie de mai puțin, cu atât ești mai aproape de adevărata fericire. Și cum divinitatea este suprema perfecțiune, omul, cu cât se apropie de ea, cu atât e mai aproape de perfecțiune.”⁴¹

Austeritatea și înfrânarea pe care le practică Socrate sunt obținute prin autocontrol, cum l-am putea numi azi, o formă de control al patimilor care se leagă direct de autocunoaștere. Singurele negoțuri pe care le face Socrate sunt cele cu ideile și cu prietenii:

îmi plac prietenii de treabă; pe aceștia îi îndrum cât pot eu de bine și îmi place să stau în preajma celor cărora cred că le pot fi de folos pe calea virtuții, și învățăturile de mare preț din cărțile scrise de oamenii înțelepți din vechime le citesc adesea împreună cu ei; culegem din ele tot ce e bun și socotim că e un mare câștig când prietenii se cunosc și se ajută între ei. ⁴²

Bogăția lui Socrate sunt prietenii lui, elevii lui, oameni care nu sunt proprietatea lui. Bogăția lui mai sunt și

scrierile celorlalți, din care extrage idei folositoare tuturor și împărtășite de toți. Traiul în comun în sfera intelectului, apărat aici, se ciocnește de ideea sofistă a luxului proprietății private. Iar Xenofon confirmă faptul că Socrate era, cu siguranță, un om fericit care trăia cum vorbea, în simplitate.⁴³

Școlile filozofice cele mai importante care au luat naștere din școala socratică îmbrățișează, toate, simplitatea, într-o formă sau alta, ca mijloc de punere în ordine a dorințelor, nevoilor sau aplecărilor fiecăruia. Pentru cei care preferă luxul și bogățiile materiale, simplitatea acționează ca un corset de ordin moral care nu face decât să le sufoce propria existență. Pentru alții, simplitatea este necesară pentru a obține sănătatea fizică, psihică și morală, care în cele din urmă contribuie la formarea unei societăți mai sănătoase și mai drepte.

În cartea a VI-a din *Republica*, Platon face portretul filozofului-rege: „Un astfel de om este cumpătat și în nici un chip avar. Căci se cuvine altuia mai degrabă decât acestuia să se preocupe de acele lucruri pentru care oamenii, cu multă cheltuială, se preocupă.”⁴⁴

Filozoful este o persoană care vede dincolo de aparențe și care își temperează patimile prin intermediul rațiunii. El este un om făcut pentru a guverna. La fel și viața paznicilor cetății - a conducătorilor și soldaților - nu e dusă în lux și excese, ci trăită în simplitate:

Mai întâi, nici unul să nu posede avere proprie, afară de strictul necesar. Apoi, nimeni să nu aibă vreo încăpere sau vreo cămară în care să nu poată intra cel care voiește. Din partea celorlalți cetățeni (după ce au stabilit cât e nevoie), ei să primească drept simbrie pentru pază cele necesare traiului, câte sunt îndestulătoare pentru niște bărbați exersați în ale războiului, cumpătați și viteji, astfel încât nici să nu le prisosească în timpul anului, nici să nu aibă vreo lipsă. Să mănânce la mese comune, precum cei încartiruiți împreună. Să li se spună că aur și argint au, dat de zeu, veșnic în suflet și că nu mai au nevoie și de cele pământești.⁴⁵

În *Republica*, Platon îi sfătuiește pe cei care se află la conducere să ducă o viață la comun, întrucât proprietatea privată, bogăția sau familia pun în

pericol unitatea și armonia cetății și a celor care o guvernează. Dacă paznicii cetății încep să dețină bunuri ale lor sau devin posesori de aur ori bani, ei vor duce o viață de simpli administratori de gospodării sau de lucrători ai pământului. Își vor risipi energia urându-i pe ceilalți și fiindu-le teamă de dușmanii interni și de comploturi mai mult decât de dușmanii externi. În final, își vor distruge viața, iar cetatea o vor aduce la ruină. Și alți membri ai cetății, în concepția lui Socrate, vor duce o viață simplă:

Se vor hrăni, măcinând făină din orz și grâu; pe una o coc, pe cealaltă o frământă; așază turte grozave și pâini pe o rogojină sau pe frunze curate. Așezați pe paturi de frunze așternute cu iederă și mirt, ei se vor ospăta, laolaltă cu copiii lor, vor bea vin, purtând cununi și cântând imnuri zeilor; se vor avea bine unii cu alții și nu vor face mai mulți copii decât le îngăduie mijloacele, ferindu-se de sărăcie și război. [...] Am uitat că ei vor avea și mâncare gătită, cu sare desigur, cu măslină, brânză și ceapă; vor fierbe legume, făcând fierturi țărănești. Le vom adăuga, ca desert, smochine, boabe de năut, bob, iar

mirt și ghindă vor coace la foc, bând cu măsură. Și astfel, ducându-și viața în pace și sănătate, vor muri, de bună seamă, bătrâni, lăsând copiilor o viață asemănătoare cu cea pe care și ei au avut-o.⁴⁶

Această cetate este dedicată simplității. Aici, orice formă de exces este interzisă, pacea, armonia și fericirea prosperă, iar viitorul este pe atât de sigur și predictibil, pe cât prezentul este pus în slujba dreptății, deoarece aceste moduri simple de viață sunt nedespărțite de te/os-ul sau scopul lor: dreptatea.

Glaucon, interlocutorul și oponentul lui Socrate, face portretul omului drept, care este „simplu și nobil, doritor nu să pară, ci să fie bun”⁴⁷. Astfel, s-ar putea ca omul drept să nu caute răsplata pe care reputația sa i-ar putea-o aduce, și își imaginează că este acuzat în mod neîntemeiat de nedreptate. Perceput ca un om nedrept, el va suporta pedepse extreme sau chiar tortură. Prin acest experiment mental, Glaucon îl întreabă pe Socrate dacă dreptatea este bună în sine sau dacă suntem atrași de ea pentru răsplata pe care ne-o oferă ori

pentru că sădește în noi teama de pedeapsă. După cum demonstrează Socrate, dreptatea este mai mult decât legile unei societăți sau vreun set de comportamente recomandate. De fapt, dreptatea poate fi respectată și în cetatea- stat, și la nivelul individului, iar cele două tipuri de dreptate, la nivel de societate și la nivel de individ, sunt asemănătoare ca structură. Înseamnă acest lucru că toți oamenii care trăiesc într-o cetate vor fi drepti? Potrivit lui Socrate, nu există un raport de cauzalitate între acestea două. O persoană dreaptă e posibil să nu se simtă constrânsă să se supună tuturor legilor dintr-o cetate dreaptă, iar o cetate dreaptă e posibil să nu fie locuită numai de oameni drepti. Cu toate acestea, cetatea dreaptă, în forma sa ideală, se caracterizează prin patru trăsături, care corespund celor patru virtuți cardinale ale cetățenilor săi. Cetatea, ca și oamenii săi, este „înțeleaptă, vitează, cumpătată și dreaptă”.⁴⁸ Înțelepciunea sau virtutea minții stă la baza celorlalte trei. „Dar pasiunile simple și măsurate, care apar însoțite de rațiune și de judecata drepteii opinii, le vei zări la puțini

oameni – anume la cei cu firea cea mai aleasă și cel mai bine educați”⁴⁹, afirma Platon. Cetatea dreaptă și ideală, în care curajul și înțelepciunea dictează comportamentul și deciziile – această cetate este condusă de o aristocrație sau elită intelectuală alcătuită din oameni binecuvântați cu inteligență nativă, simțul onoarei și hotărâre rafinată prin educație. Diferența dintre înțelepciune și vitejie, pe de o parte, și cumpătare, pe de altă parte, este aceea că ultima depășește sfera clasei conducătoare. Toți cetățenii, indiferent de

⁹ mijloacele de ⁹ trai și de ^{*} situația materială, sunt uniți prin virtutea cumpătărilor. Și prin cumpătare ajung la un acord între ei, ca indivizi sau ca grup, cu privire la cine trebuie să fie conducătorul. Cumpătarea este atât un element de nivelare social și moral, cât și un proces de selecție politică simplu, autentic și natural. În timp ce dreptatea este te/os-ul vieții cetății, simplitatea și cumpătarea servesc drept elemente de legătură între toți cetățenii. Cetatea dreaptă este cea în care conducătorii simpli și cumpătați guvernează oameni simpli și cumpătați.

Aristotel, elevul lui Platon, are o viziune diferită asupra austerității și simplității. El definește omul fericit ca pe unul care duce o viață în acord cu virtutea perfectă și care „este înzestrat cu suficiente bunuri exterioare, și nu numai pentru un timp, ci de-a lungul unei întregi vieți împlinite”.⁵⁰ Fericirea, cel mai de seamă bun al sufletului, se naște din acțiunea virtuoasă. Alte bunuri, cum ar fi sănătatea, averea sau puterea, nu sunt elemente constitutive ale binelui suprem, însă pot contribui la realizarea lui, dacă sunt întrebuințate cu cumpătare și în chip adecvat. Anumite bunuri exterioare (bogația, prietenii și puterea, de pildă) sunt necesare pentru cele mai virtuoză acțiuni, și, în plus, acestea ne pot „binecuvânta” viața, în timp ce o înfrumusețează.⁵¹ Faptul de a avea prea multe sau prea puține bunuri exterioare, în mod special bogăție, va avea un impact negativ asupra fericirii. Aristotel schițează patru căi de a obține bunuri exterioare sau avere: prima, direct de la natură; a doua, prin troc; a treia, prin schimb monetar; și a patra, prin comerț, acumulări financiare sau venituri din muncă. Un

tip de achiziție este bun dacă contribuie la activități virtuozose destinate gospodăriei, statului sau, în mod ideal, ambelor. Te/os-ul acestui tip natural de achiziție este virtutea. Achiziția

⁹nenaturală de bogății nu va avea nici ⁹un alt scop decât o și mai mare sete de acumulare, care este nesfârșită. Bogăția ce provine direct de la natură, al cărei rol este să satisfacă nevoile umane, este naturală și bună. Invers, comerțul de resurse naturale, cu singurul scop de a crește bogăția comerciantului, este nenatural. Comerțul în scopul măririi capitalului înseamnă să dai excelenta individuală sau virtutea – care

⁹este premisa pentru o viață bună – pe o viață de sclavie și sănătate subredă. Cel mai rău gen de acumulare bănească este camăta, „întrucât câștigul provine din banii înșiși și nu din cele pentru care au fost inventați.”⁵²

Viziunea lui Aristotel despre proprietatea privată diferă de comunismul lui Platon în mai multe privințe, cea mai importantă fiind problema grijii manifestate. „Lucrul

comun tuturora este foarte puțin îngrijit”⁵³, scrie Aristotel în *Politica*. Dacă legea îi poate face pe cetățeni virtuoși, o virtute precum generozitatea va promova împărtășirea cu ceilalți a proprietății private și folosirea ei în comun. În situațiile de proprietate folosită în comun, așa cum sunt cele susținute de Platon, generozitatea nu apare în mod natural. De ce aș vrea să împart ceva cu cineva când totul este detinut în comun? Într-o astfel de situație, nici măcar nu pot avea plăcerea generozității. Folosirea în comun a obiectelor deținute în mod individual va depinde de generozitatea proprietarului; nu este un drept extins la nivelul tuturor membrilor unei comunități.

Este un act virtuos care îndreptățește utilizarea lucrurilor în comun. Acordarea dreptului de folosire a proprietății individuale este manifestarea virtuoasă a voinței proprii.⁵⁴ Generozitatea deliberată, crede Aristotel, poate fi hrănită și poate deveni un obicei prin educație, dacă predarea învățăturii stă sub scutul celor care fac legile. Desigur, acest lucru poate presupune mult efort

de educare, respectarea legii și formarea deprinderilor, dar, pentru Aristotel, trăirea unei vieți simple era o realitate aflată la îndemână pentru indivizii sau familiile care și-o doreau, iar această viață simplă era pentru el o cale spre excelență și autoîmplinire. O astfel de viață îți oferă ocazia de a face bine

și de a fi bun, și până la urmă de a-ți atinge potențialul maxim.

Simplitatea, austeritatea și cumpătarea joacă un rol important în cadrul dialogurilor și al învățăturilor transmise de filozofii greci antici. După cum se vede în exemplele din Platon și Aristotel, simplitatea este o problemă ce ține de ordinea statală și de politică. În vreme ce voci care susțin simplitatea pot fi auzite în arena politică de azi, după cum vom vedea mai târziu, este greu de imaginat că paznicii noștri, dacă pot fi numiți astfel, ar vrea să renunțe la

proprietatea privată și la celebritate pentru a adopta moduri de viață mai simple. Proprietatea privată este rareori văzută ca o oportunitate de a împărtăși și de a trăi plăcerea generozității. Punerea în comun a

proprietății este o acțiune redusă la
cercul restrâns al anumitor comunități
care au

această intenție sau este socotită ca
ținând

de trecut și s-a suprapus rapid cu
încercările istorice eșuate de
implementare a comunismului definit
în sens larg. Simplitatea pare în
majoritatea timpului să fie absentă din
discursul politic. Atunci când totuși își
face simțită prezența, apare într-o
formă riscantă, numită simplism.
Membrii aleși și alegătorii societății
prezente ne oferă zilnic exemple de
simplism. Dar nu a fost întotdeauna
așa. Un filozof și împărat roman a
îmbrățișat cu adevărat simplitatea ca
mod de viață și ca mod de guvernare.
Se numea Marcus Aurelius, un stoic în
adâncul inimii, dar și în gândire sau în
activitățile sale publice.

Pentru filozofii stoici, simplitatea nu
era un scop în sine, ci mai degrabă un
mijloc către o autocunoaștere mai
temeinică și către fericire, înțelese ca
viață bună sau

eudaimonia. Viata cea bună nu este un
moment trecător de plăcere, ci un
angajament pe termen lung, născut din
practicarea cumpătărilor și virtuții.

Stoicismul și epicurismul au câteva trăsături comune, în vreme ce aceste două școli filozofice diferă în privința definirii a ceea ce constituie viața cea bună și practicarea ei, ambele propovăduiesc controlul patimilor, dorințelor, fie ele naturale, nenaturale sau goale, pentru a folosi clasificarea epicuriană, astfel încât patimile să nu-și impună subtil dominația asupra sufletelor nepregătite și neștiutoare. În timp ce exercițiile prescrise de aceste școli filozofice ținteau cumpătarea în toate aspectele vieții, ele nu situau simplitatea în centrul virtuților, ci aceasta era doar un mijloc de temperare, cu excepția, de altfel notabilă, a lui Marcus Aurelius. *Gânduri către sine însuși* este probabil cea mai populară operă de filozofie greco-romană de astăzi. În calitate de stoic, Marcus Aurelius a propovăduit autodisciplina și temperarea patimilor sau *pathé*, care te controlează dacă sunt nesupravegheate. Autodisciplina nu este un set de principii sau de reguli constrângătoare, ci reprezintă exerciții de emancipare care ne eliberează de caracterul dictatorial al patimilor. Autodisciplina face pereche cu atenția permanentă și plină de grijă acordată temeiniciei proprii judecăți, care se asociază cu rațiunea, un principiu universal împărtășit de zei și de oameni. Stoicii nu au pledat pentru renunțarea completă la toate bunurile materiale, ci pentru folosirea lor

rezonabilă și cu măsură, astfel încât acestea să nu pună stăpânire pe individ. Probabil mai mult decât pentru oricare altă școală filozofică din lumea antică, libertatea se află în inima stoicismului.

Lucrarea lui Marcus Aurelius nu este un tratat stoic, ci o colecție de note adresate sieși, despre cum să duci o viață bună. Intenția generală a gândurilor fragmentare ale împăratului era mai puțin dogmatică și mai degrabă analitică și autoreflexivă. Să te cunoști pe tine însuși începe cu dorința de cunoaștere a propriilor tăi părinți și bunici. El își amintește că a moștenit caracterul integru și tăria de caracter ale tatălui și bunicului. Își admira mama pentru „modul [ei] de viață măsurat, cu mult diferit de stilul de viață al celor bogați”.⁵⁵ În portretul succint făcut mamei sale, Marcus Aurelius folosește cuvântul grecesc *υTM*, care a fost tradus în engleză de Gregory Hays prin *simple*. Această traducere este făcută cu precizie, luând în considerare și contextul istoric, și cel cultural. De pildă, termenul grecesc este redat de Hays prin englezescul *straightfoward-*, în timp ce Francis Hutcheson și James Moor, care au tradus *Gândurile...* în secolul al XVIII-

lea, au preferat adjectivul *simple*. *Haplos*, transliterarea termenului aduce o serie de sensuri suplimentare, legate de ideea de unicitate a spiritului, corectitudine și univocitate. în capitolul 15 al cărții a XI-a din *Gânduri...*, Marcus Aurelius reflectează asupra termenului *haplotes*; sau *haplotes*. Iată cum traduce Hays⁴:

The despicable phoniness of people who say, „Listen, I’m going to level with you here.” What does that mean? It shouldn’t even need to be said. It should be obvious – written in block letters on your forehead. It should be audible in your voice, visible in your eyes, like a lover who looks into your face and takes in the whole story at a glance. A straightforward, honest person should be like someone who stinks: when you’re in the same room with him, you know it. But false straightforwardness is like a knife in the back. False friendship is the worst. Avoid it at all costs. If you’re honest and straightforward and mean well, it should show in your eyes. It should be unmistakable.⁵⁶

Pentru Marcus Aurelius, simplitatea sau franchețea trebuie să se manifeste

în ,

exterior – să fie imprimată pe trup sau exprimată de el adică, în acest caz, prin ochi. Simplitatea sau franchețea reprezintă mai mult decât o trăsătură de caracter; este capacitatea de a transmite virtutea fără echivoc și, făcând astfel, de a acționa moral. Acest lucru este cu deosebire important pentru stoici, întrucât percepția este elementul central al filozofiei lor și al modului lor de viață. Nu lucrul perceput este cel care te induce în eroare, ci, de fapt, percepția ta asupra lui poate să distorsioneze lucrul însuși. O percepție nepotrivită poate fi dublată de o interpretare greșită a lucrului sau a evenimentului. În cele mai multe cazuri, interpretarea a ceea ce s-a întâmplat, care este întotdeauna ceva în plus față de evenimentul în sine, nu este necesară și este de fapt un potențial obstacol în calea păcii și a așezării vieții cuiva. Stoicismul ne învață cum să percepem lucrurile cu simplitate, astfel încât să distingem între ce există și interpretarea a ceea ce există. Pasajul citat mai sus transmite, de asemenea, importanța economiei de exprimare. Exprimarea nu trebuie să fie ambiguă, ci clară, astfel încât întreaga poveste să poată fi înțeleasă imediat. Cu cât mesajul este mai simplu, cu atât este mai puțin interpretabil și apar mai puține ocazii de a greși. Prietenia este un exemplu relevant. Comunicarea cu o altă ființă

umană și în special cu un prieten – fie ea verbală, prin miros ori prin văz, pentru a folosi exemple din meditația citată –, nu ar trebui să lase loc greșelilor, altminteri relația de prietenie ar putea fi străpunsă de fisuri și tensiune. Simplitatea este un act imperativ interpersonal și de comunicare. Falsa simplitate este un păcat de moarte, „un cuțit”. Falsa simplitate, în concepția etică a stoicilor, este o intenție sau o acțiune care face rău și celui care o îndeplinește. Simplitatea adevărată sau franchețea este o virtute ce contribuie la viața bună dusă de filozoful-împărat, o viață directă și simplă.

Marcus Aurelius a fost asociat mult timp cu stoicismul, și pe bună dreptate, însă prin educația lui a luat contact cu o mulțime de

filozofi și filozofii, inclusiv cu un grup de gânditori independenți și libertini, pe care îi menționează într-una din meditații:

După cum ne formăm reprezentări despre felurile de mâncare și despre ce se mănâncă, gândind că acesta este cadavrul unui pește, acesta – al unei păsări sau al unui porc, și, de asemenea că vinul de Falern este suc stors din struguri și că toga prețioasă e lână de oaie impregnată

cu sânge de scoică, iar în legătură cu contactul sexual, că acesta e frecarea organului sexual masculin și secreția lichidului vâscos însoțită de o contracție; (prin urmare, cum aceste reprezentări ating lucrurile înseși și le pătrund, astfel putem vedea cum sunt ele cu adevărat), tot așa trebuie să procedăm toată viața și, când ne reprezentăm lucrurile ca prea demne de încredere, trebuie să le dezgolim, să le surprindem mica lor valoare și să înlăturăm pretinsa credibilitate datorită căreia erau considerate de valoare. Periculoasă amăgire este trufia și, când socotești mai degrabă că te ocupi de lucruri importante, atunci mai ales ești victima iluziei. Privește, de exemplu, ce spune Crates despre însuși Xenocrate.⁵⁷

Crates, menționat la sfârșit, era un binecunoscut filozof cinic și profesorul lui Zenon din Kition, fondatorul stoicismului. Această meditație se referă la problema percepției; ca în cazul meditației citate mai sus, este vorba despre numirea lucrurilor cu simplitate. Să numim porcul porc, și nu jambon, chiar și după ce animalul a fost sacrificat și gătit, ne recomandă Marcus Aurelius. Fără procesul de

fermentație, vinul nu este decât suc de struguri. Purpuriul, culoarea exclusivă a magistraților, a consulilor și a împăratului, este extrasă din mucusul unei scoici. Să faci dragoste înseamnă o simplă frecare ce provoacă secreția unor fluide corporale. Marcus Aurelius face mai mult decât să spună lucrurilor pe nume: el dezgolește sensurile de valoare lor suplimentară, simbolică și convențională, care are rolul de a crea o distanță între lucru și cuvânt. Symbolismul inutil, cuvintele eufemistice precum jambon, precum și procesele care denaturează, cum va spune Rousseau mai târziu, precum fermentația sau vopsitul, sunt demascate și eliminate. Franchețea și simplitatea trasează granița dintre un cuvânt și ceea ce reprezintă el. Procesele care aduc o schimbare materiilor prime și simbolurile care îmbracă un cuvânt invită la interpretări și greșeli. Stoicii și cinicii împărtășesc aceeași viziune, potrivit căreia, atunci când e vorba de limbă, cu cât ne exprimăm mai simplu, cu atât e mai bine. în multe alte privințe, cele două filozofii sunt destul de diferite.

Trăirea în acord cu natura este scopul stoicilor. Această noțiune a

alimentat multe ,
interpretări diferite și a dus la multe
dezacorduri. Este de ajuns să spunem
că, pentru stoici, toate evenimentele,
procesele, schimbările și sistemele
care compun universul și lumea
naturală fac parte dintr-o schemă
organizată denumită *Logos*. Traiul în
acord cu natura înseamnă, în acest caz,
traiul în acord cu succesiunea de
evenimente care fac ca lumea să fie
ceea ce este. Dar viața conformă
naturii mai poate însemna trai potrivit
naturii proprii: în cazul nostru, potrivit
naturii umane. Definitiv pentru
natura umană, potrivit stoicilor, este
rațiunea. Traiul în acord cu rațiunea
înseamnă ⁹trai potrivit naturii umane. ⁹În
acest caz nu e indicat să tragem
concluzii pripite, mai ales dacă avem în
vedere că putem cădea victimă unei
interpretări excesive dacă credem că
stoicii sunt precursorii unei filozofii a
întoarcerii la natură. Același lucru se
poate spune și despre cinici.

Cinicii, inclusiv Crates, care este
menționat de Marcus Aurelius în
meditația

⁹de mai sus, au îmbrățișat o doctrină ⁹asemănătoare. Traiul în acord cu

natura era un lucru esențial pentru filozofia lor. Însă pentru ei, asta însemna adoptarea unui mod de viață pe care mulți stoici l-ar fi condamnat. Spre deosebire de stoici, cinicii nu au avut o filozofie a naturii care să se bazeze pe observarea cosmosului, a Pământului și a locuitorilor săi non-umani. În schimb, ei au înțeles natura ca fiind o

realitate aflată⁹ la îndemână sau prezentă. Dion Chrysostomos, în discursul său numit „Diogene, sau despre tiranie”, împrumută un argument al cinicilor pentru a demonstra că omul nu are nevoie de bunuri de lux cum sunt îmbrăcămintea scumpă sau vasele extravagante. Când Diogene tremura afară în frig, de fapt își întărea rezistența la bolile care îi afectează pe cei care nu stau afară pe timp de iarnă. Diogene avea nevoie de o singură haină; nu purta deloc încălțăminte. Obişnuia să bea apă din izvor precum animalele și doar când îi era sete, spre deosebire de cei care beau vinuri scumpe chiar și când nu simt nevoia. Viața de nomad rezolva dificultățile legate de anotimpuri, așa cum și animalele călătoare migrează

din instinct. Natura devine un florilegiu de virtuți și iscusințe din care se deduce că ceea ce pot face animalele poate face și omul. „Altminteri cum au putut primii oameni care s-au născut să supraviețuiască fără foc sau case sau îmbrăcăminte sau altă hrană decât cea care creștea, sălbatică, în jur?”⁵⁸ Ingeniozitatea omului s-a întors împotriva sa, căci invențiile sale l-au îndepărtat de nevoile naturale și de binefacerile naturii. Ingeniozitatea omului se vede în construirea de instrumente ale plăcerii, și nu în dezvoltarea curajului și a dreptății. O anecdotă transmisă de Diogene Laertios surprinde spiritul practic și înclinat spre natură al cinicilor și al lui Diogene din Sinope, în special. „într-o zi”, spune biograful grec, „văzând cum un copil bea din palmă, își aruncă ulcica din desagă cu cuvintele: «Un copil m-a întrecut în felul simplu de a trăi.»”⁵⁹ Cinicii erau observatori atenți ai lumii naturale din care omul nu era decât o mică parte. Ei învățau din ce vedeau. Învățau, în principiu, cum să scape de tot ceea ce este excesiv, de artefactele nenaturale și de obiceiurile inutile și cum să imite eficiența naturii

și a copiilor. Simplitatea din natură și a celor nepervertiți de convenții și nevoi false i-a determinat pe cinici să reflecteze asupra lor înșiși. Natura devine normă sau standard în stabilirea a ceea ce este în exces și a ceea ce este doar îndeajuns sau în formă pură.

Nu a ajuns până la noi nici un text al cinicilor. Ideile lor ne-au parvenit sub forma portretelor unor excentrici care refuzau să se supună legilor pământului, preferând, în schimb, spontaneitatea naturii. Oare nu locuia Diogene din Sinope într-un *pithos* (butoi), chiar și în timpul verilor fierbinți? Nu trăia el ca un câine, mâncând și bând în public? Oare nu avea un dispreț atât de mare pentru legile morale, încât se masturba în locuri publice când natura i-o cerea? Dar etica cinicilor este mai mult decât o litanie a unor excentricități; ei aveau o rațiune pentru care făceau ce făceau. Viata ca de câine dusă în văzul public reprezenta o renunțare asumată la convențiile sociale și la cutume.

Existența lor simplă, cu înfruntarea greutăților pe măsură ce se iveau, făcea parte din exercițiul cinicilor numit *ponos* (trudă sau muncă), care

însemna să suporti vicisitudinile naturii sub orice formă se manifestă ele. Dorințele simple pot fi satisfăcute ușor *in situ* (pe loc) și fără a acorda atenție convențiilor, rămânând orbi la privirile celorlalți. Traiul simplu în prezent și doar cu ce ai la îndemână este condiția pentru a fi virtuos. Cu nevoi atât de simple precum cele dictate de moment, cine mai vrea să ducă războaie, să invadeze alte țări sau să comită crime?

⁶⁰ Desprins din cătușele constrângerilor sociale și ale nevoile nenaturale, cinicul este liber. Această libertate se exprimă prin autosuficiență și discurs liber, sau *parrhesia*, care înseamnă mai mult decât a spune lucrurilor pe nume: înseamnă adresare directă în care nu se tine seama de ierarhizarea socială; înseamnă să se spună adevărul în orice condiții. Viata în acord cu legile momentului și îmbrățișarea libertății în toate acțiunile și formele ei de expresie i-au făcut pe cinici să se deosebească de cetățenii bine-crescuți. Se știe că, întrebat fiind de unde este, Diogene din Sinope a spus: „Sunt un cetățean al lumii”, un *kosmopolites*. Orașul său nu este Sinope; legile de care ascultă nu sunt de acolo.

Diogene aparține cosmosului, care este mai mare decât Sinope sau decât orice alt oraș- stat. El este un om liber, neconstrâns de legile unui singur oraș. Singura lui lege este natura sau cosmosul, așa cum se manifestă.

Împăratul Iulian spunea despre cinism: „Au existat mereu oameni care au îmbrățișat această filozofie. Căci se pare că este întrucâtva o filozofie universală și naturală în cel mai înalt grad.”⁶¹ Moștenirea sa este bogată. Depășind stoicismul, etica cinică a pătruns în filozofiile creștine și în teoriile iluministe. Ilustrând austeritatea și înfrânarea în *Adversus Jovinianum*, Sf. Ieronim îi laudă pe cinici, pe Antistene, Diogene din Sinope și pe Crates, care și-a lepădat considerabila sa avere când a adoptat modul de viață al cinicilor. „Diogene”, scrie Sf. Ieronim, „a fost mai măreț decât regele Alexandru prin aceea că a cucerit natura umană.”⁶² Filozoful, în viziunea Sf. Ieronim, întrupează „cumpătarea neamurilor”⁶³. Sfinții Părinți au condamnat obrăznicia modului de viață al cinicilor și mai ales afișarea publică a sexualității, însă câțiva teologi creștini au văzut o lecție

de urmat în simplitatea pe care cinicii și-au ales-o ca mod de viață. Austeritatea lor a fost salutăată ca pe o virtute care poate să fie imitată de cei care se hotărăsc să adopte o viață ascetică.

Nu se poate face o echivalare perfectă între cei a căror viață era dominată de

⁹
autosuficiență, de libertatea de exprimare și de lipsă de rușine și cei care au îmbrățișat o viață închinată lui Cristos. Poveștile despre viața simplă a cinicilor erau adesea comparate cu formele superioare de simplitate practicate de creștini. În lumea modernă timpurie, simplitatea a fost salutăată în primul rând ca virtute creștină. Cinicii erau adesea batjocoriți, iar numele lor era folosit ca insultă pentru sectele care nu se conformau căilor Bisericii. La începutul secolului al XVIII-lea, când cărțile de istorie și dicționarele au început să umple rafturile bibliotecilor, un anume André-François Boureau-Deslandes a publicat o istorie critică a filozofiei. Intenția sa nu era să recreeze o cronică a filozofilor sau a filozoofilor, ci să demonstreze că a gândi bine înseamnă

a trăi bine. În cel de-al doilea volum, Boureau-Deslandes dedică câteva pagini cinicilor. Mai întâi, trece în revistă toate abuzurile împotriva valorilor tradiționale și a moralității comise de cinicii din vechime, cum era Crates, care și-a aruncat averea în mare, sau cum erau numeroasele relatări de acte sexuale desfășurate în public. El argumentează împotriva viziunii cinice potrivit căreia legile sunt convenționale și arbitrare. Dar Boureau-Deslandes îi reamintește cititorului faptul că acțiunile amurale nu exclud neapărat puritatea și rânduirea corectă a sentimentelor sau a intențiilor. Odată stabilit acest lucru, secolul al XVIII-lea poate să-i laude pe cinici pentru independența spiritului și a trupului, pentru disprețul față de bani și chiar pentru indiferența față de insultele aduse părerilor și vieților lor. Nimic nu putea să-i facă să șovăie, scrie Boureau-Deslandes.⁶⁴ El îl laudă pe Diogene pentru că prefera *pithos-ul* unui palat. Cincul trebuia să trăiască pentru că se născuse; lui nu-i era teamă nici de moarte, nici de viață.⁶⁵ El menționează asemănările dintre călugări și cinici înainte de a urmări

influența lui Diogene asupra creștinilor. Potrivit lui Boureau-Deslandes, urme ale cinismului se pot vedea în cadrul următoarelor secte: ebioniții, maniheii, adamiții, begarzii, turlupinii, valdenzii, flagelanții, catarii, humiliati, paterinii, anabapțiștii, menoniții, quakerii și profeții francezi. Toți acești sectanți, potrivit autorului, sunt cinici creștini.⁶⁶ Toți trăiau la marginile ortodoxiei. Unii propovăduiau și practica nudismul (adamiții și turlupinii), alții erau adepții sărăciei deliberate (ebioniții și begarzii), alții profesau universalismul (profeții francezi), iar alții foloseau vorbirea simplă, directă, proprie cinicilor (quakerii). Toți practica simplitatea. Înainte de a trece la acești presupuși neo-cinici ce credeau în Dumnezeu creștin, să cercetăm viețile celor care au adoptat creștinismul îmbrăcați și cu toată simplitatea.

3. „Direct”, „simplu”, „franc” (n. tr.).

4. „Cât de putred și de fals este cel ce spune: «Eu am ales să mă port față de tine în mod deschis.» Ce faci, omule? Nu trebuie să o spui dinainte, se va vedea de la sine. Această vorbă trebuie să fie scrisă pe fruntea ta: repede

glasul răsună în acest fel, repede ceva se arată ochilor, așa cum persoana iubită înțelege repede totul din privirea iubiților. într-un cuvânt, persoana sinceră și bună trebuie să fie ca unul care pute a țap, încât cineva aflat în apropiere, în momentul în care vine spre el, vrea nu vrea, îl simte. Iar simplitatea prefăcută este un cuțit. Nimic nu e mai rușinos decât prietenia lupului: înainte de orice, ferește-te de aceasta. Omul bun, simplu și binevoitor are aceste sentimente în ochii săi și nu le ascunde nimănui.”

CAPITOLUL 2

UMBLÂND ÎN SIMPLITATE

Un om era în pământul Hus, pe nume Iov; și era omul acela desăvârșit și drept și temătoriu de Dumnezeu și depărtându- se de rău. – Iov 1:P

în Vechiul Testament, Iov este exemplul simplității și al credinței neabătute în Dumnezeu. „Desăvârșirea” și „dreptatea”, cele mai de seamă calități morale ale

acestui, sunt traduceri termenilor *simplex* și *rectus* din Vulgata. Originalul ebraic al cuvântului *simplex* exprimă plenitudine și desăvârșire în tine însuși: dreptatea lui Iov evocă și ea desăvârșire, însă una relativă, definită prin comparație cu alții.² Iov este „simplu” pentru că este desăvârșit în sine însuși. El este drept pentru că se supune dreptății lui Dumnezeu. Simplu și drept, Iov a pierdut tot, și totuși nu a pus niciodată la îndoială dreptatea divină. Spre deosebire de alte cărți ale Sfintei Scripturi, Cartea lui Iov nu propovăduiește supunerea și respectarea unor ritualuri. Ea vorbește despre viața unui om credincios, care a acceptat dreptatea cea adevărată și a rămas în totalitate integru, din punct de vedere fizic și sufletește, prin faptul că a dus o viață simplă. Aici, simplitatea face pereche cu desăvârșirea și cu dreptatea; ea transmite, de asemenea, intenția nepervertită de a urma calea dreptății până la sfârșit.

Cel mai mare și mai pur exemplu de onestitate morală, de hotărâre și de martiriu apare în Cartea întâi a Macabeilor, unde, în ziua de Sabat,

oștile lui Antioh IV au atacat un grup de evrei rebeli care se refugiaseră în pustie pentru a duce o viață după legea iudaică. „Vom muri toți întru simplitatea noastră”, au strigat evreii sfidători, care se strânseseră laolaltă într-o peșteră, înfruntându-l astfel pe dușman și având curajul credinței.³ Ei au refuzat să se lupte în ziua de odihnă. Moartea lor exemplară e o mărturie a faptului că, în simplitatea lor, nu s-au abătut de la legea Domnului. Simplitatea lor era unică în fermitatea ei și în supunerea strictă, era o dorință de a asculta de o forță mai mare decât ei, care avea putere asupra sufletului, cuvintelor și acțiunilor lor. Moartea în simplitate este soarta martirului care se stinge în acord cu sine însuși, cu credința ce-l stăpânește și cu Dumnezeu. Prin moarte, martirii își regăsesc plenitudinea și simplitatea. Totuși, moartea acelor bărbați și femei de sabia lui Antioh I- a convins pe conducătorul lor, Matatia, de faptul că, pentru a salva vieți, Legea poate fi încălcată de Sabat. Lepădarea de sine și martiriul nu rimează întotdeauna cu simplitatea. Mulți sfinți au avut o viață lungă și simplă și au murit împăcați,

aşa cum s-a întâmplat şi cu mulţi alţi oameni obișnuiți, cu credință neclintită, care au îmbrățișat simplitatea ca mod de viață.

În Catehismul Bisericii Catolice, simplitatea nu este una dintre cele patru virtuți cardinale, și nici una dintre cele trei virtuți teologice; cu toate acestea, ea ocupă un loc important în morala creștină. În Sfânta Scriptură și în literatura apocrifă, simplitatea se intersectează cu o mare varietate de virtuți, precum smerenia, cinstea, ascultarea, neprihănirea, dreptatea și buna credință. Adjectivul „simplu” descrie de obicei inima care are toate aceste virtuți. Mai presus de toate, o inimă simplă este generoasă. Dărnicia ei este fără măsură și făcută din tot sufletul. Numai inimile mari, sincere, sunt simple.

Și am cunoscut, Doamne, că Tu ești cel care cercetezi inimile și iubești dreptatea [*simplicitatem*]; eu cu inimă curată [*simplicitate cordis*] Ți-am jertfit toate acestea, iar acum l-am văzut pe poporul Tău, care se află aici, că întru bucurie Ți-a jertfit.⁴

Dumnezeu iubește simplitatea și dreptatea. Problema ridicată de David în Cartea întâia Paralipomena este

despre natura generozității, nu a darurilor făcute de Dumnezeu omului, ci a celor ale oamenilor către Dumnezeu. Cum putem fi darnici față de Dumnezeu când El este Cel care ne-a dat totul? Oare actul dăruirii este de fapt o „restituire”? O inimă simplă nu se gândește ce dăruiește și nici cum dăruiește. O inimă simplă dăruiește fără rezervă și cu bucurie. Când dăruiește, nu face nimic altceva decât să ofere. O inimă simplă își dorește cu-adevărat să dăruiască; și, în schimb, bucuria ce o însoțește o fac să fie și mai simplă. Dăruirea în simplitate este explicată de Sfântul Apostol Pavel. În Epistola către Romani, 12:6-8, Pavel ne îndeamnă să cugetăm spre a fi înțelepți și să trăim în acord cu darurile date nouă prin mila și harul lui Dumnezeu:

Având însă daruri diferite, după harul ce ni s-a dat: profeție?: după măsura credinței; slujbă?: slujind; învățătură?: învățând; mângâiere?: mângâind; cel ce dăruiește, întru simplitate [in *simplicitate*]; cel ce stă în frunte, întru râvnă; cel ce miluiește, cu voie bună s-o facă.⁵

În latina Vulgatei, cuvintele *in simplicitate* ar putea fi traduse prin

sintagma „cu generozitate”, dar în contextul capitolului 12 din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, „întru simplitate” este mai puțin o modalitate proprie de a oferi ceva și mai mult un atribut al actului de a dărui. O inimă generoasă și simplă este o inimă care nu se agață de nimic pentru că nu deține nimic. Darul celui care dăruiește îl deposează pe acesta de tot, astfel că el poate dărui pur și simplu. A dărui pur și simplu înseamnă să nu faci nimic altceva decât să dăruiești în timp ce nu ai nimic. Cel care dăruiește face acest lucru întrucât e înzestrat cu capacitatea de a dărui întru simplitate.

Cartea înțelepciunii lui Solomon a fost inițial scrisă în greacă probabil de un singur autor care avea cunoștințe de filozofie greacă. Ea începe cu o adresare directă către conducători:

Iubiți dreptatea, voi, cei ce judecați pământul, cugetați [sentite] cu [inimă] bună despre Domnul și căutați-L cu inimă smerită, că el Se lasă aflat de cei ce nu-L ispitesc și se arată celor ce-și păstrează credința în El.⁶

Acest îndemn distinge între inima

bună și cea smerită sau simplă. În vreme ce ambele evocă bunătatea și puritatea intențiilor, cea de-a doua se asociază căutării, fiind mai degrabă legată de o absență, de o lipsă, decât de experiența sau de trăirea a ceva, fie ea prin intermediul rațiunii sau a simțurilor, având în vedere că ambele sensuri sunt deținute de termenul latinesc *sentite*. Inima bună trăiește ceva; inima simplă caută ceva. Inima care cercetează este capabilă să găsească prezența în absență. Inima simplă nu distinge sau nu face diferența între ceea ce este și ceea ce nu este; acest rol este deținut de inima bună. Și nici nu unifică, deoarece, pentru ea, nimic nu e dezbinat, ci totul este una.

La periferia istoriei ecleziastice se află un corpus de texte care clarifică ideea de viață simplă așa cum apare ea în creștinismul timpuriu. Un interes deosebit îl suscită *Testamentul lui Isahar*, una dintre cele douăsprezece evanghelii apocrife care conțin *Testamentele celor doisprezece patriarhi*. Aceste texte au fost traduse în latină în secolul al XIII-lea, dar au fost excluse din canon trei sute de ani

mai târziu, în Geneza 25:27, Iacob este înfățișat ca un om simplu (*vir simplex*), care trăia într-un cort. El și-a binecuvântat fiul, pe Isahar, un lucrător al pământului ca și tatăl său, pentru că și acesta trăia și umbla în simplitate.⁷ În spiritul respectului și al mărinimiei care-l însuflețea pe cel de-al cincilea fiu al lui Iacob, acesta i-a dăruit recoltele lui

Dumnezeu, apoi roadele le-a împărțit cu tatăl său, păstrând doar resturile pentru el. Drept recunoștință, Dumnezeu i-a înmulțit recoltele. O astfel de simplitate, au înțeles și tatăl, și fiul, este un dar de la Dumnezeu: „Și Iacob știa că Domnul îmi ajută din pricina sfințeniei mele, căci oricărui om sărac și oricui se afla la nevoie îi dădeam din bunurile pământului în simplitatea inimii”.⁸

Ajutorul divin nu exclude simplitatea lui Isahar. Din contră, mâna lui Dumnezeu aduce confirmarea că omul cel simplu este cel ales. În testament, simplitatea inimii este darul celui generos. Urmașii lui Isahar i-au moștenit simplitatea. Sfatul lui pentru ei este următorul:

Acum dar, ascultați-mă, copiii mei, și

umblați în simplitatea inimii, fiindcă am văzut că acesta este un lucru plăcut înaintea Domnului. Cel sfânt nu lăcomește la aur, nu înșală pe aproapele său, nu tânjește după multe frumuseți și nu își găsește plăcerea în veșmintele bogate, nu-și dorește viață lungă, ci așteaptă împlinirea voii lui Dumnezeu, iar duhurile de greșală nu au nici o putere împotriva lui. Căci el nu poate îngădui în mintea lui gândul frumuseții femeii, ca să nu își întineze mintea cu necurăție. Pizma nu poate pătrunde în gândurile sale, iar gelozia nu-i poate risipi sufletul, și nici nu se gândește la câștig cu o dorință nestăpânită; ci umblă în curăția vieții și privește toate lucrurile cu sfințenie, îndepărtând din ochii săi răutatea greșelilor lumii, ca să nu vadă că vreuna din poruncile Domnului este încălcată.⁹

O inimă simplă e plăcută nu doar celui care o posedă, ci mai ales lui Dumnezeu, către care aceasta se îndreaptă. Omul simplu se supune poruncilor din Decalog: să nu râvnești la bunurile altuia, și, prin extensie, să nu-i înșeli pe ceilalți, să nu tânjești la ce nu ai sau să te desfeți în lux.

Imperativele de ordin moral, pe care Isahar le respectă bucuros și cu simplitate, îl feresc de o lume plină de ispite.

Omul simplu este o fortăreață pătrunsă numai de voința lui Dumnezeu. El vede

numai partea bună a lumii, și nu pentru că lumea este în întregime bună, ci pentru că vede lucrurile cu simplitate, nelăsând răul să-i acopere vederea și să-i verse venin în suflet. Privirea simplă vede totul, însă acceptă numai ce este plăcut lui Dumnezeu, partea bună a lucrurilor. Omul cu viziune simplă selectează lucrurile pe care le vede pentru a feri de păcat atingerea plină de ajutor și credință a lui Dumnezeu și împărtășește cu ceilalți, cu toată simplitatea, roadele pe care i le dă pământul.

Testamentul continuă astfel:

De aceea, țineți legea lui Dumnezeu, copiii mei, urmăriți sfințenia și umblați fără vicleșug, fără să vă amestecați cu neastâmpăr în poruncile lui Dumnezeu și în treburile aproapelui vostru; ci iubiți-l pe Dumnezeu și pe aproapele vostru, aveți milă de cei săraci și slabi.

Plecați-vă spinarea la munca câmpului și lucrați pământul așa cum se face lucrul acesta, aducându-l Domnului daruri cu mulțumire; căci Domnul m-a binecuvântat cu roadele dintâi ale pământului.¹⁰

Acest pasaj înfățișează acceptarea plină de iubire a poruncilor Domnului. Astfel, iubirea și mila față de aproapele înlocuiesc punerea sub semnul întrebării a poruncilor divine. îndemnurile din testament culminează cu lauda muncii câmpului, care este un mod de a aduce ofrandă Domnului, așa cum și El i-a făcut daruri lui Isahar. Simplitatea nu înseamnă să primești într-un mod pasiv, ci să-l preaslăvești mereu pe Dumnezeu prin toate acțiunile tale, acțiuni care sunt conduse de principii morale simple precum milostenia, hărnicia, acceptarea și preocuparea numai pentru cei din imediata ta apropiere. Nerespectarea acestor reguli, care vin de la o inimă simplă, duce la o avalanșă de răutăți ce se vor abate asupra urmașilor tăi: „Știu, copiii mei, că în vremurile din urmă fii voștri vor lăsa deoparte adevărul și se vor lipi de lăcomie și părăsind cinstea se vor

apropia de răutate și uitând poruncile Domnului se vor lipi de Belial”.¹¹

Cu toate că Dumnezeu lui Isahar este plin de milă, prețul plătit pentru despărțirea, chiar și vremelnică, de simplitate este mare. Singurul mod prin care poți sta departe de diavol și te poți elibera de tirania oamenilor este să umbli în simplitate. Isahar este înfățișat ca un model de perfecțiune pentru simplitatea modului său de fi, a intențiilor sale, a nevoilor, dorințelor și a credinței sale. Lecția este aceea că simplitatea reprezintă o garanție împotriva tiraniei. Numai printr-un trai simplu răutățile oamenilor încetează și răul piere.¹² Teleologia ce stăpânește morala sa este îndreptată spre o sfântă unire: „Și veți supune orice fiară sălbatică, avându-L cu voi pe Dumnezeu cerurilor, care va umbla cu oamenii în sfințenia inimii”.¹³ Simplitatea va îmblânzi fiarele sălbătice pentru a arăta lumii măreția umanității care umblă alături

de Creatorul ei. Toate activitățile oamenilor,⁹ insuflate de o viață simplă lucrează împreună pentru un singur scop: ca aceștia să umble în simplitate cu

Domnul. Să umbli în simplitate înseamnă să trăiești în simplitate, te/os-ul moralei lui Isahar. La vârsta de 122 de ani, Isahar moare în plină putere și sănătos, după ce L-a slujit pe Domnul în simplitatea inimii sale. Isahar întruchipează omul simplu, iar viața lui, o viață asemenea.

⁹
Păstorul lui Herma, text din secolul al II-lea, este o scriere populară creștină conținând viziuni, porunci și pilde. Herma, un sclav eliberat din Grecia care trăiește la Roma, se consideră un om simplu, cu o inteligență modestă. Cândva bogat, ajuns să sărăcească mai târziu de-a lungul vieții, în carte apare o femeie bătrână, o alegorie a Bisericii, care întinerește cu fiecare viziune în care se arată. Păstorul, un înger al pocăinței, apare mai târziu în carte, când emite porunci și pilde cu aspect de predici, în viziunea a doua, Herma înțelege că simplitatea și nevinovăția sunt cele mai puternice arme de apărare împotriva răutății aceste lumi și a păcatului. Deși este vinovat, ca tată, de neglijarea educației morale a copiilor săi, care au renunțat la credință, el se va mântui totuși:

Te mântuie, însă, nedepărtarea ta de „Dumnezeu cel viu”, simplitatea și înfrânarea ta cea mare. Acestea te mântuie, dacă stăruiești și mântuiești pe toți cei care fac unele ca acestea și merg pe calea nevinovăției și simplității. Aceștia vor birui toată răutatea și vor viețui în viața cea de veci.¹⁴

Simplitatea împreună cu înfrânarea și nevinovăția protejează de viclenie, șiretenie, falsitate și deschid calea vieții veșnice. A treia viziune vorbește despre construirea unui turn pe apă, o altă alegorie pentru Biserică. Turnul este susținut de șapte femei: Credința, înfrânarea, Simplitatea, Nevinovăția, Castitatea, Știința și Dragostea. Simplitatea este fiica alegorică a înfrânării și mama Nevinovăției. Păstorul care apare în a cincea viziune îi dă lui Herma 12 porunci. În cea de-a doua poruncă, simplitatea face pereche din nou cu nevinovăția și se asociază cu inocența copilăriei. Simplitatea și nevinovăția se aliază și luptă împotriva duplicității. Căci ticăloșia și păcatul sunt provocate tocmai de scindarea inimii, de fisurile din suflet sau de denaturările sensului cuvintelor. Mântuirea cere ca fățarnicia să nu-și

aibă locul în inimă și minte. Multe dintre porunci și pilde transmit îndemnul de a fi neduplicitar, curat cu inima. Fățarnicii sunt descriși în pilda a opta ca nefiind nici morți, nici vii.¹⁵ Acești oameni produc dezbinare și discordie chiar și între ei înșiși. Ei îl au pe Dumnezeu pe buze, dar nu îl au și în inimă.¹⁶ Îndoiala și ezitarea ocupă un loc important în lista păcatelor. Omul duplicitar, *dipsychos* – cel cu față dublă, care una gândește, și alta spune – este stăpânit ușor de minciunile lui Belial, diavolul.¹⁷ Acest lucru este asemănător cu îndemnul din *Cartea înțelepciunii lui Solomon*, unde se spune că Dumnezeu ar trebui căutat cu inima simplă, neprefăcută. Același lucru apare și în *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, precum și în Ieremia 24:7: „Și le voi da inimă ca să Mă știe că Eu sunt Domnul; și ei îmi vor fi Mie popor, iar eu Le voi fi lor Dumnezeu, pentru că din toată inima lor se vor întoarce la Mine.” Inima cunoaște înțelepciunea numai când nu este divizată, când este simplă. Numai o inimă simplă și o minte simplă pot avea acces la cunoașterea directă și nepervertită a Ființei simple,

Dumnezeu. Pentru cei ce sunt *dipsychos*, cu toate acestea, nu există decât divizare și confuzie. O inimă și o viziune cu o astfel de simplitate și unitate pot fi obținute cu ajutorul practicii, al rigorii și al ascultării.

Formele timpurii ale monahismului erau proprii anahoreților. Călugări precum Sf. Antonie cel Mare (251-356 d.Cr.) duceau o viață solitară în deșert, pentru a fi una cu Dumnezeu, departe de zgomotul și ispitele societății oamenilor. În vreme ce viețile călugărilor creștinismului timpuriu erau în general duse în acord cu principiile ascetice, există un teolog care se remarcă prin modul în care abordează simplitatea în lucrările sale despre ascetism. El se numește Filoxen. S-a născut la mijlocul secolului al V-lea d.Cr. și a fost numit arhiepiscopul orașului sirian Mabbug, în anul 485. Filoxen era angajat în dezbateri controversate și era un apărător convins al miafizismului⁵, doctrină ce susține o singură natură a lui Cristos. Filoxen a lăsat o mulțime de texte în siriacă, inclusiv două omilii despre simplitate. El nu era călugăr, însă era familiarizat cu ascetismul și,

ca arhiepiscop, avea îndatoriri de îndrumare pastorală față de călugări. Monahismul susținut în scrierile sale începe cu practica ascetică și culminează cu desăvârșirea și cunoașterea divine. David Michelson subliniază că:

Pentru Filoxen, cunoașterea lui Dumnezeu se obținea și se menținea mai ales prin activități precum păstorirea comunităților religioase, contemplația mistică, citirea Scripturilor, participarea la slujbele Bisericii și practicile ascetice ca formă de luptă spirituală.¹⁸

Omiliile sale nu sunt niște exerciții teoretice de separare față de lume. Dimpotrivă, ele ar trebui citite ca instrucțiuni pentru practicarea disciplinei spirituale și ca modele de urmat pentru a duce o viață simplă a cărei culme este conversația cu Dumnezeu. Omiliile urmează cele șapte trepte spre desăvârșire: credința, simplitatea, frica de Dumnezeu, renunțarea la lume, înfrânarea de la mâncare și băutură, ascetismul și abstenența sexuală. Pentru Filoxen, simplitatea definește viața monahală atât la nivel practic, cât și

contemplativ. în opinia sa, călugărul ar trebui să aibă o viață ce reflectă simplitatea edenică:

Cine nu cunoaște oare cât de simpli și nevinovați erau Adam și Eva, primii oameni, și cât de simplă le era viața în mijlocul întregii lumi? Nu erau ispitiți sau preocupați de nimic din cele lumești, întrucât preocuparea pentru cele lumești nu li se arătase încă. Astfel că ei aveau parte de viziunile dumnezeiești, iar Dumnezeu le vorbea față către față tot timpul, iar ei vorbeau cu Dumnezeu într-o apropiere continuă. [...] El le arăta lor toate lucrurile ca un om, dar ei nu erau cuprinși de gânduri despre cine este El. „Unde este cu-adevărat sălașul Aceluia care se arată lor? De când există el? Dacă el este cel ce face tot ceea ce există, a fost el făcut, la rândul său? Dacă este făcut, cine este cel care l-a făcut? De ce ne-a creat pe noi? Pentru ce ne-a așezat în Paradis și a făcut această lege pentru noi?” Astfel de gânduri erau departe de ei pentru că nevinovăția nu ia în considerare asemenea lucruri, ci este adânc preocupată de ceea ce aude, iar toate gândurile îi sunt unite pe de-a-ntregul cu lumea celui care îi

vorbește, întocmai cum un copil [ascultă] cuvântul celui care-i vorbește. Iată cum Dumnezeu a așezat nevinovăția în sufletele părinților noștri și neamul omenesc a luat în sine poruncile Domnului.¹⁹

Monahismul, așa cum a fost inspirat de viața protopărinților noștri, ocolește judecata, punerea sub semnul întrebării, îndoiala sau speculația. În starea simplității și curățeniei paradisiace, cunoașterea ia naștere direct și continuu: mintea neprihănită o primește fără să opună rezistență și fără ca atenția să-i fie distrasă. Ea este „atrăsă” de cuvintele pe care le aude, iar cuvintele sale sunt una cu ceea ce aude. Însă în lumea de după cădere, neștiința inocentă a copiilor ne dă o lecție de smerenie a minții:

Nu mă refer la [acel fel] de simplitate care este socotită prostie, ci la acea unicitate a unui singur gând care este simplu de ascultat fără a fi judecat și de primit fără a fi cercetat tot așa cum un copil capătă cuvinte de la doica sau cum un tânăr primește învățătură de la profesorul său, fără să judece și fără să cerceteze vorbele care i-au fost adresate. Așa cum mintea unui copil

nu este potrivită pentru cercetarea învățăturii omenești, tot așa nivelul înțelegerii noastre nu este potrivit pentru a înțelege interpretarea tainelor lui Dumnezeu.²⁰

„Simplitatea naturii” străbate toate aspectele vieții monahale, precum și viața dusă în singurătate deplină, în sălbăticie. Simplitatea înseamnă supunere față de ordinea monastică și divină; înseamnă exercițiu continuu, mai întâi unul voit și deliberat, iar apoi unul care definește treptat toate aspectele vieții devenind, în cele din urmă, viața însăși. O parte importantă a practicii zilnice este înlăturarea speculațiilor și a îndoielii.²¹ Copilul din exemplul anterior ne oferă un model de urmat: este un element de comparație valoros („tot așa cum un copil”), și nu o stare de regresie. Pentru Filoxen, credința ne deschide ochii pentru poruncile lui Dumnezeu și pentru simplitate înțeleasă ca inocentă, iar ea este cea care ne ușurează respectarea poruncilor dumnezeiești.²² Ideea principală a acestui pasaj – exercițiul pe care trebuie să-l facem și idealul pe care trebuie să-l atingem – este rezumată în sintagma „unicitate a unui

singur gând”. Multiplicitatea gândurilor și a ideilor reprezintă, după cum vom vedea, lucrarea diavolului. Unicitatea gândului este armonie divină. E de la sine înțeles că simplitatea este unicitatea gândului, și nu absența lui. Atingerea simplității, a curăției gândurilor înseamnă atingerea unirii cu Dumnezeu, care este unul și simplu. Simplitatea ultimă este unirea unului cu Unul, formând astfel unul.

În cea de-a doua omilie despre simplitate, Filoxen afirmă că nimeni nu poate fi virtuos fără a fi mai întâi simplu. Pentru el, simplitatea este locul de naștere al virtuții și monahismului. În fragmentul care urmează, arhiepiscopul Mabbugului spune că printre sihăstri și în comunitățile de călugări, simplitatea face inutilă iscusința lumii. Pasajul este lung, dar are meritul de a ne înfățișa o imagine clară a vieții călugărești simple așa cum a văzut-o arhiepiscopul:

Simplitatea este potrivită mai cu seamă vieții monahale, iar limpezimea minții aparține celor care au părăsit lumea și care trăiesc departe de ea. Dacă alegem să nu pășim pe vreuna din căile vieții, nu

vom avea nevoie nici de pricepere în cele ale lumii. Nu cumpărăm nimic, nici nu vindem, și nici nu ne tocmim de dragul câștigului trecător. Nimeni de aici nu poate să fie mai mare decât frații săi și să aibă mai multă autoritate decât tovarășul său. Nici unul dintre cei de aici nu se ia la întrecere sau nu este întrecut de ceilalți pentru că nimeni nu este superior. Câmpurile și podgoriile nu se împart, nu

există pământ delimitat de hotare. Nici unul de aici nu vrea să fie mai înstărit decât fratele său sau să aibă mai multe bunuri pământești decât aproapele. Nici unul de aici nu vrea să fie văzut în îmbrăcăminte strălucitoare, pentru că fiecare dintre noi poartă veșminte umile de doliu. Nici unul de aici nu se face robul pântecelui său și nu voiește să mănânce de pe mese îmbelșugate, căci ne hrănim toți de la aceeași masă. Nici unul de aici nu vrea să-și umilească fratele, căci fiecare îl cinstește pe celălalt. Nici unul de aici nu s-a judecat cu aproapele, căci fiecare își apără fratele. Nici unul de aici nu vrea să-și ridice palate, căci toți avem câte o chilie strâmtă. Nici unul de aici nu vrea să-și mărească odaia sau să-și clădească paturi aurite, căci toți dormim pe pământ plini de smerenie, într-un spațiu mărginit și strâmt.²³

Nu se face comerț, nu se deține nimic în proprietate, nu există lăcomie, neîncredere, nici discurs bombastic sau excese. În acel loc există numai simplitate ca mod de viață în comun. Filoxen este deosebit de convingător

când descrie viața simplă, unde fiecare frază, precum un refren, începe cu expresia categorică și clară: „Nici unul de aici”. Prezența reală a comunității („aici”) depășește individul („unul”) și transpune spiritul discordant al individualității în unitatea vieții în comun. Comunitatea celor simpli există într-o lume reală înstrăinată de lumea dezbinării și multiplicității. „Nici unul de aici” trebuie citit cu toată forța pe care o conține. Absența este de fapt o prezență deplină, obținută prin exercițiul care alcătuiește viața simplă a călugărului. „Nici unul de aici” comunică absența totală a eului, care este însă umplută de prezența totală a lui Dumnezeu și care se manifestă prin îndatoririle simple ale tuturor celor din comunitate. Prezența care ne împlinește nu poate fi obținută decât prin exercițiu și prin practicarea simplității, iar în final prin simplitate ca mod de viață.

Viața dusă în simplitate contrastează puternic cu viața „iscusinței”, vicleniei și multiplicității, care este viața celor mulți. Viața oamenilor simpli este o oglindă a vieții ființelor spirituale: „întregul mod de viață al discipolilor

lui Isus s-a dezvoltat și a înflorit în simplitate. Dacă o înlături din viața lor, vei tulbura rânduiala. Pentru noi, simplitatea este un motiv de fală, iar cel care o posedă este înțelept.”²⁴

Simplitatea este temelia rânduiei: fără simplitate, nu există reguli, iar fără reguli, nu există viață monahală. Înțelepții trăiesc sub aceeași rânduială în tovărășia oamenilor înzestrați cu discernământ și lipsiți de viclenie. Simplitatea naște limpezime, așa cum e descrisă în pasajul anterior, și discernământ. Omul simplu cu gândire limpede și discernământ este socotit nebun în lumea populată de naivi și șarlatani care se cred înțelepți. La mănăstire, călugărul care este nebun în lumea obișnuită este un om simplu și înțelept, care trăiește alături de alți frați simpli.

Filoxen crede în simplitatea, unitatea și unicitatea lui Dumnezeu și a discipolilor. Adevărații discipoli sunt numiți „simpli”, care este un alt nume pentru Dumnezeu. „Aceasta ar însemna că trebuie să fiți numiți cu [același] nume ca Dumnezeu; numele «simplu» reprezintă ceva ce este unul singur”.²⁵ Simplitatea discipolilor, însă,

este cea de copil, care este pur, inocent și ascultător. În practică, faptul de a fi simplu, inocent și ascultător face ca acțiunile virtuozose să fie mai ușor de îndeplinit, cu sârguință și iuțime.²⁶ Deși călugării, ca discipoli simpli, nu sunt de prea mare folos într-o lume a lăcomiei și a înșelăciunii, ei sunt „folositori și necesari împărăției lui Dumnezeu”.²⁷ Caracterul lor folositor constă în respectul primit din partea altor călugări, invitând la imitare, așa cum a făcut Cristos cu discipolii săi, prin purtarea de haine simple, menținerea unui aspect fizic simplu și rostirea unor cuvinte simple.²⁸ Prin

imitarea apostolului Pavel sau a lui Cristos, călugării simpli pot face față tuturor atacurilor sau batjocurii:

Pentru a nu fi o povară, pentru voi, să fiți luați drept nebuni din pricina simplității voastre, Dumnezeu însuși se arată ca un nebun, pentru că a stat înaintea celor care i-au pus întrebări fără să le dea un răspuns. El a fost luat drept neștiutor atunci când nu le-a răspuns, și asta pentru ca voi să vă țineți de tăria sufletului vostru și să nu încălcați *legea simplității*, nici dacă sunteți luați drept nebuni de ceilalți și considerați neștiutori și lipsiți de educație. Oricine este supărat de faptul că e socotit simplu și fără carte are de fapt mintea legată de patima iubirii față de înțelepciunea deșartă a acestei lumi.²⁹

El nu pune preț pe faptul că era considerat simplu și ignorant. Urmând exemplul lui Dumnezeu, discipolii Săi s-au eliberat de constrângerile înțelepciunii lumești și de patimile ei tiranice. *Legea simplității* i-a eliberat. Păstorul și oile sale, discipolii și credincioșii „nu trebuie să se depărteze de legea simplității”, indiferent de răutățile pe care le îndură sau de

acuzatiile false aruncate asupra lor.³⁰ Vicleniei acestei lumi luptatorul și discipolul care trăiește în simplitate îi răspunde cu inocență și tăcere, în această luptă, victoria e dulce:

„Simplitatea este lipsită de neliniște și, din această pricină, bucuria stăruitoare [o însoțește] tot timpul.”³¹

Simplitatea nu lasă loc patimilor și vicleniei care răscolesc sufletul și tulbură bucuria simplă. Precum un copil, omul simplu este permanent plin de bucurie și de pace. Cu toții iubim copiii și copilăria; *ergo* cu toții iubim simplitatea. Aceasta este concluzia lui Filoxen.³² Dar asta nu e tot: caracterul copilăresc al omului simplu câștigă încrederea tuturor, căci avem tendința să ne încredem fără zăbavă în copii. Până la urmă, chiar și cei care batjocoresc felul copilăresc al celor simpli sfârșesc prin a-i iubi.³³ Simplitatea este irezistibilă. „Cine nu-și dorește să fie iubit de Dumnezeu”, întreabă Filoxen, „și să fie iubit și de oameni? Aceste două feluri de iubire se găsesc în simplitate.”³⁴ Fii simplu, pentru a fi iubit!

Scăldat în iubire, omul simplu nu se teme de rău, nu săvârșește răul, nu

vede răul, nu aude și nu rostește nimic rău. Întrucât nu înșală pe nimeni, el nu vede viclenia în ceilalți.

Simplitatea crede că toată lumea este ca ea și că orice persoană se consideră pe sine astfel. [Simplitatea] se oglindește pe sine, iar ceea ce este înăuntrul său vede în oricine altcineva.³⁵

Simplitatea vede lumea așa cum se vede pe sine: simplă, una. Magia transformatoare a simplității nu îi scapă teologului sirian: „Cel simplu nu este doar așa, ci schimbă tot ce i se întâmplă în această stare [de simplitate].”³⁶ Furtunile sunt determinate de acțiunea unor forțe opuse, bătăliile se dau între tabere antagonice. În cazul simplității, nu există furtuni și bătălii, întrucât adevărata simplitate transformă multiplicitatea în unitate. Simplitatea nu înseamnă doar retragerea din lume sau un set de reguli care devin însăși viața: ea transformă această lume divizată într-una mai apropiată de Creația lui Dumnezeu, într-o lume unitară și simplă, precum Dumnezeu însuși.

După toate acestea, Filoxen se mai confruntă cu o dilemă: este oare simplitatea pură naivitate și credință oarbă? Nu este, deoarece, spre deosebire de simplitatea adevărată, naivitatea fără minte nu are frică de Dumnezeu. Frica de Dumnezeu, oglindită în teama copilului de profesorul său, arată că simplitatea nu ține cont de minciuni, înșelăciune sau erezii și nu se aplecă asupra cunoașterii lumești și speculative. În schimb, omul simplu se supune unui singur stăpân și urmează numai calea creștină. Întruparea ocupă un loc central în teologia lui Filoxen. Momentul în care Cuvântul s-a făcut trup (Ioan 1:14) este momentul în care între om și Dumnezeu s-a făcut o punte. Pentru Filoxen, așa cum arată David Michelson și André de Halleux, omul *în devenire* nu schimbă caracterul divin al lui Hristos, care rămâne unul și simplu, atunci când s-a întrupat. Procesul *devenirii* cuprinde întreaga mântuire, nu doar momentul întrupării.³⁷ Dar pentru Filoxen, întruparea însăși rămâne dincolo de puterea de înțelegere a oamenilor. Cunoașterea lui Dumnezeu nu se află

în rațiune și în cuvinte, ci în practica vieții duse în simplitate, unde cunoașterea Lui este primită în mod pasiv și prin accesul direct la divinitate, cu ajutorul vieții simple aflată mereu *în devenire*.

În alte două omilii, Filoxen abordează probleme ceva mai practice, precum sărăcia, înfrânarea și desfrânarea. Arhiepiscopul le atrage atenția călugărilor că războiul dintre simplitate, sărăcie și înfrânare și ispita bogăției duce la duplicitatea gândurilor și a devotamentului. Filoxen nu condamnă bogăția în sine, ci stăpânirea pe care o exercită asupra bogățiilor. În cazul lui Iov, averea sa nu era un obstacol în calea desăvârșirii, pentru că, la fel ca Avraam, David și Isaac, el a rămas stăpân peste averea sa; ca și ei, Iov nu era dominat de bogățiile sale.³⁸ Într-un alt pasaj memorabil, Filoxen descrie renașterea care se petrece odată cu lepădarea de toate averile:

Se spune că un om se leapădă de lume când se îndepărtează de tot ce este în ea și își împarte cu totul averea nevoiașilor. El părăsește lumea și pleacă complet gol, la fel

cum a ieșit din pântecele mamei lui. în acest fel, locuirea în lume este pentru o ființă omenească la fel de naturală cum este pântecele mamei pentru făt. Așa cum el stă liniștit în pântecele lipsit de lumină, într-un loc întunecat și umed, nesimțind nimic din ceea ce se întâmplă în lume, astfel încât acele lucruri care se întâmplă în lumea dinafara pântecelui mamei nu ajung în adâncul inimii lui, tot așa omul care este mărginit în lumea fizică precum în pântece, având discernământul ascuns în întunecimea grijilor lui, iar mintea cuprinsă de întunecimea neliniștii sufletului lui, nu poate să simtă binecuvântările și bogățiile căii lui Cristos. Lucrurile duhovnicești nu-i sunt dezvăluite atâta timp cât discernământul lui este ascuns în întunericul lucrurilor fizice. [...] Așa cum fătul leapădă pântecele și se naște, tot astfel omul ar trebui să părăsească lumea, lăsând-o în urmă, căci lumea este făcută precum burta mamei: așa cum copilul leapădă pântecele, tot astfel omul se leapădă de lume.³⁹

Renunțarea la bogățiile materiale pentru a le câștiga pe cele spirituale este un *topos* al literaturii ascetice.

Interesul stârnit de acest pasaj constă în metafora renașterii, venirea pe lume urmată de descoperirea treptată a lumii celei adevărate și a bogățiilor ei. Această lume a simplității nu mai este întunecată și umedă ca lumea asemănătoare pântecelui matern, ci este luminoasă și uscată, precum deșertul unde călugării sunt îndemnați să-și ducă viața în sărăcie. După ce părăsești pântecetele, simțurile ți se dezvoltă, iar ochii încep în sfârșit să vadă, urechile să audă, limba să vorbească, celelalte organe permițând manifestarea funcțiilor lor asociate, continuă Filoxen. În vreme ce simțurile și organele interne își găsesc scopul adevărat și unic, omul simplu și desăvârșit este în continuă *devenire*. Ideea de simplitate ca naștere permanentă va avea o viață lungă. Va apărea din nou în chietismul secolului al XVII-lea, mai ales în predica lui Fénelon despre simplitate, iar mai târziu, în opera lui Rousseau.

Corpul și în special stomacul sunt subiectele următoarei omilii, în care Filoxen atacă lăcomia și înrobirea oamenilor de către patimi. Acestea îl coboară pe om la rangul de animal, făcându-l să se depărteze de desăvârșirea lui Dumnezeu. A doua

omilie ne înfățișează modul în care îți poți ține în frâu patimile în mijlocul lăcomiei și cum să te eliberezi de lanțurile dorințelor. Pentru a evita să cazi pradă lăcomiei pânteceului și foamei trebuie să le înțelegi natura. După părerea lui Filoxen, foamea firească apare când trupul este slăbit fizic și nu mai reacționează, și nu doar când stomacul este gol. Adevărata libertate se câștigă prin înțelegerea nevoilor și a dorințelor și a momentului când trebuie să le satisfaci. Trupul devine locul unde poate fi gustată victoria vremelnică asupra impulsurilor, unde poate fi trăită libertatea. Dar, așa dulce cum e, experiența victoriei se va pierde dacă omul lasă garda jos, iar dorințele lui câștigă din nou teren. Căci simplificarea – înțelegerea și controlul – dorințelor și nevoilor implică o stare permanentă de luptă împotriva poftei, împotriva exceselor și a oricărui lucru inutil pentru viața însăși: „Toate mâncărurile care se află așezate pe masă, iar tu le vezi și le dorești, e bine să nu te gândești la ele, ci să-i spui încet stomacului tău: «întrucât le-ai dorit, nu vei gusta din ele.»”⁴⁰

Acest exercițiu are ca scop întărirea voinței, purificarea privirii și dialogul intern cu propriul corp și propriile dorințe. Filoxen scoate în evidență două tipuri de legi care guvernează dorințele, lăcomia și patimile: legile exterioare, care sunt dictate de societatea în care trăim, și legile interne, care sunt autoimpuse și puternice. Cunoașterea obținută din supunerea față de legile interioare contribuie la separarea poftei nefirești de nevoile firești și simple, în acest sens, să mănânci o mâncare simplă la care poftești este mai rău decât să mănânci o mâncare scumpă de care nu-ți e poftă. Mecanismele poftei și dorinței vor dezvălui omului simplu, care le studiază cu hotărâre și răbdare, atât puterea lor extraordinară de a pune stăpânire pe noi, cât și căile prin care pot fi înfrânte. Cu timpul, simplitatea va dezvălui înțelepciunea lumii: „Urcă pe culmile cunoașterii și privește de acolo lumea întreagă ca să-i vezi desfășurarea și freamătul, precum și făgăduințele oferite din toate colțurile ei.”⁴¹ Din poftă izvorăsc excesele, hoția, negoțul, robia și războaiele. Iar toate aceste rele sunt

imputabile „poftei pântecelui”.⁴² Din acest motiv, corpul trebuie să rămână sub controlul strict al sufletului simplu:

Așa cum ochii primesc în timpul mișcării lor rapide vederea simplității luminii, tot astfel și vederea sufletului primește limpezimea și simplitatea cunoașterii spirituale după victoria asupra patimilor fizice. Așa cum soarele, care se revarsă peste diverse lucruri, pare că este fragmentat și divizat, în vreme ce natura sa este simplă și în ea nu există separare, tot astfel este cunoașterea spirituală care s-a născut din viață și din truda ei: aceasta pare că este separată și divizată, în vreme ce în suflet este [cunoaștere] unică și simplă. Sufletul nu este vrednic să primească înălțarea luminii dacă nu s-a născut mai întâi din firea trupească pentru a se face fire duhovnicească, nașterea fiind desăvârșită prin trudă și nevoință.⁴³

Truda și nevoințele guvernate de legile simplității monahicești transformă trupeșul în duhovnicesc și schimbă ceea ce este divizat în unitate. Practica neîncetată a simplității sub forma unor exerciții cotidiene duce la

cunoașterea simplității și a unicității. Actele simple *devin* simplitate. Această *devenire* constantă a simplității în trudă și în nevoințe definește viața multor călugări. Studiul lui Giorgio Agamben asupra vieții monastice ne ajută să înțelegem natura ei. O astfel de viață, în care regula sau „legea simplității” nu ar trebui tulburată, așa cum spune Filoxen, este o viață în care simplitatea este ea însăși o formă de viață. După cum arată Agamben, este „o formă de viață, adică o viață legată atât de strâns de forma ei, încât se dovedește a fi inseparabilă de ea”.⁴⁴ Astfel, simplitatea ca formă și simplitatea ca viață *devin* una și indivizibile.

Dorința de a intra într-un ordin călugăresc, de a duce o viață simplă într-o comunitate de bărbați sau femei asemenea ție, își are originea deseori într-o epifanie, într-un moment în care forfota lumii dispare dintr-o dată, iar complexitatea existenței se condensează într-un adevăr simplu și irevocabil. „Cele mai mari religii sunt toate, de fapt, foarte simple”, scria Thomas Merton, care afirma că

între toate religiile există, fără

îndoială, diferențe importante și esențiale, dar în realitatea lor profundă, creștinismul, budismul, islamismul sau iudaismul sunt extrem de simple (deși sunt capabile de adâncimi năucitoare) și toate sfârșesc cu faptul cel mai simplu și mai tulburător: confruntarea directă cu Ființa absolută, Iubirea absolută, Mila absolută sau Vidul absolut, prin angajamentul imediat și total conștient în trăirea vieții de zi cu zi.⁴⁵

Merton afirmă ca nu poți înțelege religia, în acest caz budismul, decât dacă o întâlnești „într-un mod existențial, într-o persoană în care ea se manifestă și e vie”.⁴⁶ Viața simplă a călugărului permite trăirea Absolutului: într-o viață simplă, aproape nimic nu împiedică manifestarea Absolutului în prezent, întrucât conștiința călugărului este deschisă față de orice posibilități, inclusiv a întâlnirii Absolutului în sarcinile mărunte care formează viața cucernică. într-o viață dusă cu simplitate se poate întâmpla totul, Absolutul. Pentru Merton, simplitatea începe cu angajamentul în trăirea vieții de zi cu zi și culminează cu unirea spirituală cu Dumnezeu.

Thomas Merton era un călugăr trapist² în abația Ghetsimani din Kentucky. Trapistii, sau membrii Ordinului Cistercian de Strictă Observanță (OCSO), urmează îndeaproape regulile de viață ale Sf. Benedict, stabilite în secolul al VI-lea. Aceste reguli sunt guvernate de trei mari principii: sărăcia, castitatea și ascultarea. Mișcarea trapistă își are originea în secolul al XVII-lea, când Armand-Jean le Bouthillier de Rance, abatele mănăstirii La Trappe, din Franța, a instituit un regim auster pentru a contracara declinul zelului creștin din mănăstirile cisterciene. Călugării și călugărițele ordinului trapist, deși nu erau sub legământul tăcerii, vorbeau foarte puțin, duceau o viață aproape în tăcere, în comunități simple, o viață dominată de rugăciune și muncă. Cu excepția celor bolnavi, membrii ordinului care erau sănătoși se înfrâneau de la a mânca animale patrupede, așa cum este indicat în regulile Sf. Benedict.

În secolul XX, doi călugări trapisti au devenit cunoscuți și în afara ordinului, unul dintre ei, Thomas Merton, pentru că a luat parte la reforme sociale, iar

celălalt, Thomas Keating, pentru rolul său de lider în crearea organizației Contemplative Outreach. Prin intermediul rugăciunii contemplative, organizația își dorește să reînvie tradiția contemplației, precum și practica ei, în cadrul creștinismului. Rugăciunea contemplativă are o tradiție lungă și bogată în creștinism, începând cu Părinții pustiei, trecând prin misticii epocii medievale până la autorii de scrieri religioase ai secolului al XVII-lea. Această practică este adesea descrisă drept un abandon total în mâinile lui Dumnezeu sau drept o unire divină, căutată de Dumnezeu și primită de credincios fără nici un efort, fie el intelectual sau de imaginație. Rugăciunea contemplativă poate lua mai multe forme, dar o metodă des întâlnită este recitarea unui singur cuvânt ori a unei simple expresii extrase din Sfintele Scripturi, ori pur și simplu numele lui Cristos. A fost numită și „rugăciunea simplității”.

„Rugăciunea de centrare” sau „rugăciunea inimii” are o structură bazată pe șapte etape ce ne conduc către abandonul total în prezența lui Dumnezeu. Cele șapte etape sunt

tăcerea, singurătatea, armonia, munca, liniștea, simplitatea și, în cele din urmă, abandonul total. Simplitatea este integrarea contemplației în acțiune, o capacitate tot mai mare de a trăi în mijlocul dualității – sușurile și coborâșurile vieții – fără a pierde perspectiva non-duală. Contemplația nu e totuna cu acțiunea. Ele sunt două aspecte distincte, însă nu separate.⁴⁷

Simplitatea se manifestă după liniște sau după trăirea lăuntrică a prezenței lui Dumnezeu, dar înainte de a ne abandona total Lui, înaintea momentului de uniune cu Dumnezeu și cu viața veșnică. Prin rugăciunea de centrare, simplitatea poate fi descrisă ca unire a două părți, ce devin una, în timp ce rămân două, distincte, dar nu separate. Mai important este că, în etapa simplității, credinciosul capătă abilitatea de a trăi simplu, sau non-dual, în mijlocul unei lumi complexe pline de tensiune și conflicte. Thomas Keating a definit simplitatea și ca „integrarea și unificarea capacităților umane”; pentru el, simplitatea este interconectarea tuturor elementelor componente ale lumii, fiecare dintre

acestea acționând în acord cu capacitatea proprie și fiind „integrată într-un nivel mai dezvoltat al conștiinței”.⁴⁸ Acest nivel al conștiinței ne deschide calea spre voința divină.⁴⁹ Concret, simplitatea se obține prin intermediul „simplificării stilului de viață și al unei vieți duse în rugăciune”.⁵⁰ Viața dusă în simplitate menține unitatea sinelui în fața acțiunilor, gândurilor sau emoțiilor ce produc dizarmonie. Pentru Keating, „simplitatea este unirea contemplației cu acțiunea în viața noastră de zi cu zi”.⁵¹ Ducând o viață simplă, credinciosul este prezent atât în contemplație, cât și în acțiune, acestea două fiind unite, căci una nu există fără cealaltă, acțiunea fiind contemplație, iar contemplația, acțiune. Aceasta este o viață dusă în simplitate.

Thomas Merton a fost un scriitor prolific și probabil unul dintre cei mai cunoscuți teologi americani ai secolului XX. El a susținut adesea dialogul interconfesional, pacea și dreptatea socială. A intrat în abația Ghetsimani în decembrie 1941. Peste patru ani, abatele mănăstirii, Dom Frederic Dunne, i-a cerut să traducă un text

scurt, scris în franceză de un călugăr trapist, Dom Jean-Baptiste Chautard, și publicat în 1928. Merton și-a dus la îndeplinire sarcina și a scris *The Spirit of Simplicity* („Spiritul simplității”), carte care cuprinde traducerea textului francez și propriile comentarii asupra perspectivei Sf. Bernard din Clairvaux despre simplitate ca stare interioară. Comentariile sale încep cu amintirea faptului că simplitatea reprezintă piatra de temelie a spiritualității cisterciene. Primul pas către o viață simplă constă în recunoașterea propriei duplicități. Duplicitatea poate fi apoi depășită prin practicarea simplității înțelese ca smerenie și modestie. Merton descrie simplitatea ca fiind trei tipuri de înfrânare: „înfrânarea apetiturilor primare”, precum foamea, îmbrăcăminte și stilul de viață; apoi înfrânarea „simțirii interioare și a intelectului”, care se traduce prin simplitate a devoțiunii și a studiului; și, în sfârșit, înfrânarea voinței, cea mai importantă din cele trei.⁵² Virtutea supunerii sau simplificarea voinței reprezintă una dintre cele mai mari virtuți. Simplitatea supunerii nu înseamnă subordonare

oarbă față de putere, ci este supunere condusă de trei principii: *nihil plus*, *nihil minus*, *nihil aliter*. *Nihil plus* (nimic mai mult): voința nu adaugă nimic la ceea ce i se cere, cu alte cuvinte ea rezistă tentației de a-și arăta zelul și nu caută măreția asociată cu jertfa; *nihil minus* (nimic mai puțin): voința face mai puține decât i se cere pentru a-și satisface propriul interes sau iubirea de sine; în sfârșit, *nihil aliter* (nimic altceva): voința nu schimbă nimic din ceea ce i se cere, fie că acel lucru îi este cerut de un frate, de un superior sau de Dumnezeu. Neadăugând nimic, nescăzând nimic, neschimbând nimic, toate acestea ajută la simplificarea voinței și o pregătesc pentru supunere voluntară.⁵³

Pentru Merton, care scrie după Sf. Bernard, simplificarea voinței implică nu doar un abandon total voinței lui Dumnezeu, ci și supunerea față de *voluntas communis*, voința comună. Voința comună, care acționează pentru binele comun, emană de la Dumnezeu și este transmisă prin superiori și frați.⁵⁴ Voința individuală și mulțumirea de sine blochează exprimarea voinței comune și chiar, în cazul cel mai rău, o

pervertește. Nefericirea, de pildă, rezultă din tensiunile dintre cele trei tipuri de voință: voința individuală, voința celorlalți și voința lui Dumnezeu. Pacea și dragostea izvorăsc din simplitate sau unirea celor trei voințe. „*Lipsa păcii se identifică cu o anumită lipsă a simplității, o lipsă a unirii, a armoniei cu împrejurările și evenimentele exterioare.* Simplitatea conduce la un sentiment de *dăruire totală*”, scrie Merton.⁵⁵ Dăruirea totală, adaugă el, nu reprezintă un act pasiv, cum este în chietism, ci mai degrabă „dorința activă să se facă voia Domnului”.⁵⁶ Viața simplă este cea trăită cu dorința de simplificare sau de unire a voințelor, cu dorința ca voința comună să fie pătrunsă de voința lui Dumnezeu. Voința care voiește este o formă de simplitate perfectă, după cum spun trapistul și sfântul său. Cea mai mare simplitate apare în unirea mistică cu Dumnezeu în contemplare. Este suficient să spunem că unirea cu Dumnezeu este spirituală, și nu substanțială, întrucât nu putem deveni o singură substanță cu Dumnezeu.⁵⁷ Cu toate acestea, „unirea *voințelor*, care ne face să fim una cu Dumnezeu, este

unirea cea mai înaltă, pură și intimă care poate fi atinsă de două persoane care rămân în același timp distincte. Acesta este idealul suprem al simplității cisterciene!”⁵⁸

În această unire, care este idealul simplității pentru trapist, sufletul devine la final el însuși pe măsură ce se pierde pe sine în Dumnezeu. Merton a prezentat ideea asemănării sufletului cu Dumnezeu în introducere. În capitolul final, cu referire la idealul simplității așa cum îl înțelege el, Merton afirmă că sufletul unit cu Dumnezeu devine el însuși întrucât este precum Dumnezeu. După ce și-a pierdut voința și propriile interese, sufletul unificat atinge „această remarcabilă desăvârșire a simplității”, prin care „se iubește pe sine exact la fel cum îl iubește Dumnezeu”.⁵⁹ În perfecțiunea desăvârșită a simplității, iubirea de sine nu este altceva decât iubirea de Dumnezeu. Această beatificare a sufletului este rezultatul unei vieți trăite în ascultare, smerenie, milostenie și simplitate. După cum spune Merton:

Punctul culminant al simplității cisterciene este cununia mistică a

sufletului cu Dumnezeu, care nu este altceva decât uniunea desăvârșită a voinței noastre cu voia lui Dumnezeu, lucru posibil prin purificarea în întregime a tot ce înseamnă duplicitatea greșelilor și a păcatelor. Această purificare este lucrarea iubirii și în special a iubirii lui Dumnezeu în aproapele. Astfel, ea este inseparabilă de simplitatea socială, ce constă în experimentarea voinței comune (*voluntas communis*) în practica reală. Din acest motiv, ordinul cistercian insistă pe viața în comun: cistercianul nu este aproape niciodată singur. El are ocazia să renunțe la voința lui și să facă voia altora în orice clipă din zi. Acest lucru, potrivit concepției Sf. Bernard, Sf. Aelred și a altor părinți, *ar trebui să îl pregătească cel mai repede pentru cununia mistică*.⁶⁰

Simplitatea este unire, o unire a fraților între ei, văzută ca pregătire pentru unirea perfectă cu Dumnezeu.

Spre finalul vieții, Thomas Merton a căutat singurătatea la Ghetsimani, însă cea mai mare parte a vieții a petrecut-o în compania celorlalți, pregătindu-se cu simplitate pentru simplitatea finală, în unirea prin contemplație cu Dumnezeu.

Prin experiența lui de convertire, prin activismul social și cunoștințele despre lume și teologie, el a fost egalul altui erudit, ale cărui influență, adâncă spiritualitate și viziuni radicale au marcat profund cercurile activiste și anarhiste din secolul XX. Jacques Ellul a fost profesor de istorie, sociologie și științe politice la Universitatea din Bordeaux. Ce mai cunoscută scriere a sa este *La Technique ou VEnjeu du siècle*, doar una dintre cele aproximativ 50 de cărți scrise de-a lungul vieții sale despre teologie, sociologie sau tehnologie. Publicată prima oară în 1954 și tradusă în engleză zece ani mai târziu, cartea i-a trezit interesul lui Merton. Acesta a lăudat cartea și a făcut numeroase însemnări în timpul lecturii.⁶¹ Dar pe măsură ce aprofunda opera lui Ellul, începu să-și schimbe părerea, găsindu-l prea pesimist, iar teoriile sale socotindu-le pe alocuri neconvingătoare. În perspectiva sa asupra lumii, Merton acorda un loc mai însemnat speranței decât Ellul, care considera că omul renunță la propria

umanitate în favoarea tehnologiei. Dar, așa cum arată Gordon Oyer, Merton a avut acces limitat la opera lui Ellul și probabil nu și-a dat seama că afișarea unui pesimism extrem de către autorul francez era de fapt un instrument retoric pentru a deschide ochii cititorilor asupra amenințării tehnologiei. Merton nu era deloc familiarizat cu lucrările teologice ale lui Ellul și mai ales cu perspectiva sa asupra speranței creștine. Potrivit lui Ellul, speranța este ceea ce rămâne oamenilor într-o lume a tehnologiei părăsită de Dumnezeu. Ca militant creștin și anti-tehnologie, pentru el speranța lua forma „așteptării active”, întrucât așteptarea nu e deloc utilă în culturile tehnologice averse de acțiune imediată și eficiență. În al doilea rând, speranța se găsește în rugăciune, care caută să intre în dialog cu Dumnezeu. Și, în sfârșit, el considera pesimismul plin de speranță ca pe o cale de deconstrucție a structurilor de putere. Ellul era de părere că speranța împinge supunerea pasivă și neputința către acțiune, ba chiar acțiune politică în unele cazuri.⁶² Scriind într-o vreme a

progresului tehnologic accelerat, atât Merton, cât și Ellul înțeleg pe deplin riscurile deznădejdii absolute și necesitatea de a acționa.

În plus, Merton prețuia mult cartea lui Hannah Arendt, *Condiția umană*. În însemnările sale de lectură, scria:

1. *Vita Activa* [viața activă] și-a pierdut punctul de referință aflat în contemplație – și a devenit prin aceasta în totalitate activă adică a degenerat de la *acțiune politică* la *fabricare*, la *muncă* și, în cele din urmă, la activitatea complet golită de conținut a *ocupării unui loc de muncă*.

2. Ființa a fost înlocuită cu *procesul*. Procesul reprezintă totul. Omul modern caută doar cum să se integreze fără fricțiuni în procesul de producție și găsește „fericirea” în așa ceva.⁶³

Într-o viață dusă cu simplitate, acțiunea și contemplația nu sunt despărțite una de alta. Tocmai prin participarea activă la voința comună mai întâi omul trăiește experiența comuniunii cu ceilalți ca acțiune

premergătoare unirii contemplative cu Dumnezeu. Unirea spirituală finală este dorită în mod activ, după cum arată Merton, de o voință care devine din ce în ce mai golită de sine pentru a deveni în cele din urmă voința lui Dumnezeu.

Acțiunea fără

contemplație este dominată de egocentrism și este condusă în mod paradoxal și periculos de orbire: în contemplație, în schimb, omul poate vedea cu privirea lui Dumnezeu. Acțiunea pură este oarbă și orbește. Degenerarea care are loc în procesul de trecere de la acțiunea politică la simpla ocupare a unui loc de muncă, identificată de Merton în însemnările sale, este o acțiune de dezangajare față de ceilalți și de lume. În cele din urmă, șinele se menține întreg agățându-se de ideea de a avea un loc de muncă. Astfel, suntem martorii acțiunii care se transformă într-o „activitate complet golită de conținut”, care „și-a pierdut punctul de referință aflat în contemplație”.

În a doua sa însemnare, Merton abordează un alt subiect care îl preocupa și care este la rândul său legat de simplitate. „Integrarea fără fricțiuni” este ceea ce face posibilă unirea celor două dimensiuni. Aici, simplitatea văzută ca o cale a rezistenței minime este pervertită și nu mai servește fericirea supremă care se găsește în iubirea lui Dumnezeu pentru

oameni și a oamenilor pentru Dumnezeu. Astfel deturnată într-o lume a acțiunilor golite de conținut, simplitatea dă naștere înstrăinării de ceilalți și aservirii față de tehnologie și putere. Însă pentru Merton, adevărata simplitate este mila, mila primită de la Dumnezeu și împărtășită cu aproapele. Simplitatea înseamnă unitatea sinelui printre ceilalți.

Deasupra însemnărilor pe marginea cărții lui Arendt, Merton comenta câteva poezii pe care tocmai le citise. Le prefera pe cele simple: „Poeziile cu temă religioasă sunt adesea cele mai simple și directe. Simplitatea = sfințenie. Aceste poezii sunt o dovadă a legăturii profunde și esențiale.”⁶⁴ Simplitatea este sfințenie când face o legătură lipsită de orice discordanță, și nu când înstrăinează fără fricțiuni.

⁹
În felul acesta, Merton a fost atras de ideea lui Ellul cu privire la pericolele tehnologiei. Dar pentru Ellul, tehnologia este doar o parte din ceva mai mare și mai amenințător:

⁹
Termenul *tehnică*, așa cum îl utilizez eu, nu înseamnă mașini, tehnologie sau vreo procedură prin care se

ajunge la împlinirea unui scop. în societatea noastră tehnologică, *tehnica este totalitatea metodelor la care s-a ajuns pe căi raționale și care au o eficiență absolută* (pentru o anumită etapă din dezvoltare) în *orice* domeniu al activității umane.⁶⁵

Dacă Merton vedea caracterul lipsit de consistență, gol și periculos al activității, Ellul credea că saturarea activității oamenilor de ideea de eficiență a ajuns atât de departe, încât cuvintele „activitate” și „eficiență” au devenit interschimbabile. în vreme ce Merton, ca și Arendt, considera că Procesul înlocuiește Ființa, Ellul considera că tehnica și eficiența vampirizează Ființa:

Tehnica a pătruns în cotloanele cele mai ascunse ale ființei umane. Mașina tinde nu doar să creeze un nou mediu pentru oameni, ci și să le schimbe însăși esența. Mediul în care trăiește omul nu-i mai aparține. El trebuie să se adapteze, ca și cum lumea ar fi nouă, la un univers pentru care nu a fost făcut. El a fost făcut să meargă cu 6 km/h, iar acum atinge o mie. A fost făcut să mănânce când îi e foame și să doarmă când îi e

somn; însă acum se supune ceasului. A fost făcut să aibă legătură cu alte ființe vii, însă el trăiește acum într-o lume făcută din beton. A fost creat având în sine o unitate esențială, iar acum este fragmentat de toate forțele lumii modeme.⁶⁶

Ellul și Merton au fost martorii creației unei noi ființe concepute de o forță scăpată de sub controlul omului. În această lume nouă, Dumnezeu este lăsat fără Creația sa, iar omul, fără unitatea lui existențială. Eficiența și procesul nu produc doar o modificare a ființei, ci ele sunt sfârșitul ființei. Moartea ființei face să se precipite sfârșitul manifestării voinței comune și, până la urmă, a simplității întru Dumnezeu.

Tehnica este în mod evident absentă din

Paradisul de dinainte de cădere al lui Ellul. Paradisul este lucrarea lui Dumnezeu. Prin urmare, este complet și nu are nevoie de nici o modificare, *nihil plus, nihil minus, nihil aliter*. Iată comentariul lui Ellul la Geneza 1:

în cadrul creației, munca nu era dictată de necesitate (Adam nu ar fi

murit de foame dacă nu ar mai fi muncit), munca era fără finalitate, fără producție. Nu era o muncă prin care se acumula surplus, pentru a-ți câștiga existența, pentru a produce: era muncă pentru *nimic*. Roadele și alte produse, necesare pentru viața lui Adam, erau oferite liber de Dumnezeu – și nu în schimbul muncii, dintr-o datorie sau obligație, ci cu-adevărat în mod gratuit –, fără să existe vreo legătură între necesitate și muncă. Nu exista o legătură de cauzalitate între muncă și rezultatul ei, care se afla exclusiv în ordinea creației. Munca nu era o activitate utilă, ci se făcea în chip liber.⁶⁷

Se poate observa că tehnica nu face parte din această lume în care munca se face liber și asumat. Tehnica este produsul Căderii. După Cădere, omul are nevoie să muncească pentru a subzista. Munca devine o necesitate existențială, „un produs al necesității, și nu al libertății umane”, cum spune Ellul în încheierea eseului său.⁶⁸

Pentru Ellul, care a respins termenul „Cădere”, preferându-l în schimb pe cel de „ruptură”, Paradisul și lumea în

care trăim astăzi sunt diametral opuse. Iată cum vede el lumea de dinainte de ruptură, de dinainte de tehnică:

Totul era cu-adevărat un întreg și plenitudinea lui Dumnezeu se revărsa pretutindeni. Exista oare vreun scop de atins în aceste condiții și vreun mod de a-l realiza? Ce sens ar putea avea cuvântul *mijloc*, când totul era oferit înlăuntrul unității ființei? [...] întregul acesta era lăsat în grija lui Adam, însă nu existau elemente particulare pe care să și le însușească. Abia când unitatea creației a fost distrusă s-au separat și lucrurile, iar fiecare element a avut destinul său propriu, astfel încât s-a creat o legătură între om și lucrurile individuale. Ideea de proprietate a apărut abia după ce s-a putut stabili o legătură particulară. Dacă înțelegem acest caracter universal minunat al existenței, atunci în egală măsură putem înțelege că tehnica nu putea exista, întrucât tehnica nu reprezintă altceva decât o colecție de mijloace și căutarea acelor mijloace care sunt cele mai eficiente. La început, aceste două elemente erau excluse total.⁶⁹

Nu exista nici proprietate privată și

nici tehnică, întrucât nu existau mijloace: iată imaginea Paradisului – întreg, fără nimic de adăugat. În această lume, comunicarea dintre om și Dumnezeu se face direct și imediat. Nu este nevoie de tehnică, pentru că „nu exista nici o forță care să se exercite”.⁷⁰ Paradisul este un spațiu al lipsei de efort, totul dăruiește și este dăruit. În Paradis, spune Ellul în încheiere, ideea de „mai mult” ar fi fost străină.⁷¹ Lumea lui „mai mult”, a tehnicii și eficienței, este o lume căzută, este lumea noastră. Pentru a duce o viață simplă trebuie să nu te mai gândești la mijloace, eficiență și proprietate privată. A duce o viață simplă înseamnă să aștepti, dar nu într-un mod pasiv, ci activ, să fii în comuniune și să trăiești în comunitate cu ceilalți și cu Dumnezeu, urmând legea simplității.

5. Este vorba de o variantă siriacă a monofizismului (n. tr.).

6. Ramură a ordinului cistercian de călugări fondată în 1664 care urma o regulă austeră ce includea și păstrarea tăcerii aproape permanent

CAPITOLUL 3

„DARUL DE-A FI SIMPLU”

La 19 mai 1774, Ann Lee s-a urcat la bordul unei corăbii care pleca spre America. Cu ea mai erau opt bărbați și femei în căutarea unei vieți simple, o viață în care toți să fie egali, unde puteau munci și îl puteau slăvi pe Dumnezeu. În orașul său natal, Manchester, fusese persecutată din cauza credinței sale. Va fi persecutată și în America colonială pentru propriile convingeri, însă, dând dovadă de perseverență și carismă, își va crea o societate utopică durabilă, care va deveni emblema simplității pentru generațiile următoare: Societatea Unită a Credincioșilor celei de-a Doua Veniri a lui Cristos, cunoscută și drept societatea shakerilor. În miezul credinței shakerilor și al modului lor de viață se află simplitatea. Cântecul lor numit „Darurile simple”, făcut cunoscut de Aaron Copland, țese laolaltă temele principale ale simplității care încă dictează viața ultimilor doi

shakeri² din zilele

⁹

noastre:

E darul de-a fi simplu și liber de-a fi,

E darul de-a ne-ntoarce unde ar
trebui, Și când vom fi cu toții în loc
cu bună stare, Vom locui în valea
plină de dor și desfătare. Adevărata
simplitate când o vom dobândi Să ne-
aplecăm și să ne supunem rușine nu
ne va mai fi.

Să ne rotim, ne rotim va fi o
încântare, Căci ne învârtim până în
punctul de plecare.¹

Compus în 1848, după șaizeci de ani
de la moartea Annei Lee, de Joseph
Brackett, cântecul „Darurile simple” a
devenit un clasic al muzicii folk
americane. Versurile și melodia evocă
viața simplă a primilor americani și ne
duc cu gândul la un trecut mai puțin
solicitant și complicat. Cântecul a fost
conceput pentru un dans rapid. Versul
„Să ne rotim, să ne rotim, va fi o
încântare” trebuie înțeles literalmente:
le indică

⁹

credincioșilor să schimbe direcția în
timpul dansului care făcea parte din
ceremonia lor religioasă. în cântec, ca
și în multe din cele 10.000 de melodii

spirituale compuse de shakeri, versurile au o calitate care este mai mult decât edificatoare, simbolică sau chiar poetică: cuvintele simple au caracter performativ. Cuvintele sunt realizate în mișcările pe care le motivează, la fel cum se și topesc în ele. În economia liturgică simplă a cântecului cu o singură strofă și a dansului rapid care îl acompaniază, cuvintele și mișcările pot deveni una pentru că sunt simple în formă și conținut. În cântec, cuvintele *nu acompaniază* mișcarea, ci *sunt* mișcarea, la fel cum mișcarea *conține* cuvintele, aflate, astfel, într-o legătură simbiotică numită simplitate.

Nefiind nici auster, dar nici exuberant, cântecul „Darurile simple” surprinde energia vieții shakerilor și celebrează trei daruri ca elemente fundamentale ale credinței: darul de a fi simplu, acela de a fi liber și „de-a ne-ntoarce unde ar trebui”. Ca „daruri”, simplitatea, libertatea și apartenența sunt manifestări ale unei origini extraordinare, fie ea Dumnezeu, Mama Ann însăși sau cei care au plecat dintre noi. „Instrumentul” individual care primește darurile, în cântec, în dans

sau în oricare altă activitate, nu este destinația finală a ceea ce se dăruiește. Deși pot lua forma unei manifestări unice implicând o singură persoană, darurile spirituale sunt făcute să fie împărtășite cu ceilalți membri ai comunității. Un alt cântec, „Mingile simplității”, ilustrează această idee:

Dragi frați și surori,
Mingiute simple-am primit.
Bunul părinte James mi le-a dăruit,
De-ați fi avut din ele, liberi v-ați fi simțit.²

Este un lucru obișnuit în cântecele shakerilor ca un concept precum cel de simplitate să ia o formă fizică, în cazul de față „mingile simplității”, ca și cum s-ar materializa și s-ar supune legilor gravitației. Precum în cazul limbajului performativ, metaforele duc spre concret prin evocarea traseului darurilor de la nivelul spiritual la cel material. În cântec, mingile simplității dăruite de regretatul părinte James cântărețului anonim, care este un instrument receptor, au capacitatea de a-l elibera pe cel care le primește, precum și pe cântăreți și dansatori. La fel ca în cântecul „Darurile simple”,

libertatea se naște din simplitate.

Darurile sunt transmisibile prin natura lor. Ele sunt prezente în cuvinte și în mișcare și sunt transmise mai departe, primite de ceilalți și date, din nou, mai departe. Simplitatea dăruită întreține și susține continuu legăturile interpersonale, în timp ce îi unește pe toți membrii comunității în obligația pe care o au de manifestare eliberatoare a reciprocității. Pentru shakeri, simplitatea este un dar care continuă să fie făcut într-un lanț nesfârșit al relațiilor reciproce și comuniunii voluntare. Calitatea unificatoare și contagioasă a simplității îi face pe toți liberi și egali. Un „cântec de plecăciune” așază în interiorul muzicii, al cuvintelor și al pașilor de dans ideea potrivit căreia, când simplitatea, libertatea și smerenia joacă după aceeași melodie, ia naștere o societate mai bună, chiar dacă acest lucru presupune să te poticnești mai întâi de o mică piatră:

Mă voi pleca și voi fi simplu,
Mă voi pleca și voi fi liber,
Mă voi pleca și voi fi smerit,
Da, mă voi pleca precum salcia.
Mă voi pleca, acesta-i semnul,

Voi purta jugul ușor,
Mă voi pleca și mă voi frânge,
Da, voi cădea peste piatră.³

Acesta este un cântec de o frumoasă simplitate în care cele trei concepte, cel al simplității, al libertății și al smereniei, se materializează într-un copac mlădios, dar robust, o metaforă care amintește de „trestia gânditoare” a lui Pascal. Dar, spre deosebire de trestia lui Pascal, care simbolizează autocunoașterea și, până la urmă, superioritatea omului față de întreaga Creație, shakerii sunt dornici să se sfărâme

de piatră. Simplitatea formei, a cuvintelor și a ritmului, care fac mai ușoară transmiterea mesajului, maschează în același timp complexitatea acestuia. Făcând referire la Matei 21:41—44 în ultimul vers, cântecul citat mai sus reamintește cântăreților și dansatorilor că o piatră simplă, Cristos, cândva respins ca fiul umil al unui tâmplar, a devenit piatra de temelie a unui edificiu spiritual. „Cine va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma”, spune parabola, dar mai spune și că oamenii vor fi aduși din nou laolaltă dacă vor

crede că un om simplu îi poate vindeca. O soartă diferită îi așteaptă pe cei asupra cărora cade piatra, căci se vor sfărâma și se vor transforma în țărână fără să se mai poată reîntregi vreodată.

Nu toate darurile s-au manifestat în cântece și dansuri pline de vioiciune. În timpul unui serviciu liturgic înflăcărat, membrilor comunității shakerilor din Union Village, statul Ohio, li s-a spus „să se umilească și să se hrănească cu simplitate direct de pe jos”.⁴ Deși actul de a mânca simplitate direct de pe jos poate evoca chemarea la smerenie din imnul „Darurilor simple” și materializarea simplității din cântecul „Mă voi pleca”, mesajul acestei forme de manifestare liturgică este mai degrabă enigmatic. Manifestări extatice cu mesaje echivoce și mișcări teatrale precum acesta au devenit din ce în ce mai frecvente, odată cu dezvoltarea sectei. În momentul de vârf al shakerismului, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, slujbele religioase au început să fie tot mai mult presărate cu cântece și dansuri de inspirație divină. Cu toate acestea, mesajul acestor manifestări de entuziasm nu permitea propriu-zis o interpretare neechivocă și

o aplicare în cadrul comunității. În vremea aceea de entuziasm religios, cunoscută și ca „epoca manifestărilor”, ordinul shakerilor s-a extins către vest și a atras mulțimi de noi adepți mai tineri. Excesele unora din manifestările religioase exaltate ale shakerilor, mai ales între nou-convertiții mai tineri, a ridicat suspiciuni legate de caracterul autentic al darurilor înseși și de adevărul mesajelor conținute. Aceste manifestări au creat fisuri de ordin spiritual și social între, pe de o parte, „instrumentele” cărora le erau încredințate darurile, unii dintre ei fiind lideri carismatici care aveau puterea de a mișca credincioșii prin intermediul cântecelor, dansurilor și al cuvântărilor, și, pe de altă parte, membrii mai tradiționaliști ai comunităților, care preferau smerenia, simplitatea și ordinea atât în timpul slujbelor, cât și în comunitate.⁵

În 1845 au fost stabilite noi coduri de conduită, publicate sub numele de *Millennial Laws* („Regulile milenare”), care sunt o versiune mai strictă a celor din 1821. La sfârșitul Epocii manifestărilor din anii 1860, regulile shakerilor au devenit mai restrictive și

dictau cum să se desfășoare viața și activitățile de zi cu zi ale membrilor comunității, până la a indica ce culoare să aibă cearșafurile. Aceste reguli au consolidat aspecte ale mișcării care au ținut comunitățile departe de lumea lăcomiei nestăvilite din jurul lor; în același timp, le-au protejat credința fundamentală în egalitatea economică, socială, de gen sau de rasă. Deși în edițiile ulterioare au devenit mai relaxate, regulile au continuat să consolideze cei trei stâlpi ai credinței membrilor mișcării și ai vieții în comunitate: utilitatea, onestitatea și simplitatea.

Lucrarea *Summary View of the Millennial Church* enunță 12 virtuți creștine de prim rang, dintre care a șasea este simplitatea:

Adevărata simplitate evanghelică implică sinceritate dumnezeiască și o reală *simplitate* a inimii, în orice discuție sau în orice comportament. Această virtute este lucrarea sfințeniei și a dumnezeirii și produce în suflet o *unitate* desăvârșită a caracterului, în toate împrejurările. Gândurile, cuvintele și lucrările sale sunt clare și simple. Este inofensivă și curată, cu desăvârșire

neamestecată cu răul. Se manifestă fără ostentație, nu face paradă de nimic și duce în mod firesc la austeritate în orice privință. În tot ce urmărește, în exercitarea puterii sale, în transmiterea perpetuă a binelui către ceilalți, este guvernată numai și numai de voia lui Dumnezeu și își arată *simplitatea* din inimă și din minte.⁶

Potrivit acestui text, simplitatea este virtutea unității caracterului, acțiunilor, gândurilor și cuvintelor. Ca virtute primară, ea este perpetuă și nu poate fi modificată.⁷ Șapte principii de ordin moral extrase din cele 12 virtuți guvernează viața credincioșilor. Al cincilea principiu, „simplitatea limbii”, reprezintă felul în care acționează virtutea simplității. Astfel, cuvintele nu trebuie să fie multe și trebuie să se spună numai adevărul. Toate titlurile onorifice trebuie interzise în cadrul societății, și chiar „formele de adresare deșarte precum *domn*, *doamnă* sau *domnișoară*” nu trebuie folosite de credincioși.⁸ Simplitatea, sau virtutea unității, stabilește că o comunitate de credincioși nu trebuie să fie divizată de ierarhii și funcții ce provoacă discordie.

Urmând simplitatea Evangheliilor, toți membrii sunt frați și surori într-o unitate societății, iar comunicarea dintre ei este simplă în expresie și sinceră în conținut. Onestitatea inimii și simplitatea limbii asigură „respectul adecvat pentru semenii noștri și ne îndrumă în siguranță prin toate situațiile din această viață trecătoare”.⁹

La începutul secolului al XIX-lea, sub influența a doi lideri, Joseph Meacham și Lucy Wright, mișcarea shakerilor s-a orientat spre forma de organizare pentru care este cunoscută astăzi. Shakerii își dau comunității toate proprietățile și roadele muncii lor. Ei nu se căsătoresc, sunt pacifiști și susțin egalitatea. Trăiesc departe de lume, dar au exercitat un impact profund asupra culturii americane. Deși sunt separați de lume, ei acceptă membri exteriori comunității lor, membri care nu trebuiau să renunțe la căsătorie și care puteau locui în afara satelor shakerilor. „Shakerii de iarnă”, acei nevoiași care se converteau toamna și părăseau comunitatea primăvara, nu erau niciodată respinși când reveneau în noiembrie. Shakerii vindeau remedii, produse din plante și chiar mobilă

vecinilor lor cei mai apropiați pe care îi numeau „oamenii din lume”. încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, shakerii au început să vândă semințe. Acest tip de comerț s-a dezvoltat masiv în secolul următor cu ajutorul sistemului poștal. Pe listele cu produsele de vânzare se aflau, desigur, remediile sau plantele medicinale. Se spune că shakerii au fost primii care au început să împacheteze semințele în plicuri etichetate ce puteau fi trimise prin poștă. Aceia dintre ei care erau vânzători ambulanți au călătorit în statele din nord-estul Americii pentru a vinde semințe și invenții ale comunității.¹⁰ Shakerii nu au respins progresul. Printre invențiile lor se numără mătura plată, cârligele de rufe, fierăstrăul circular și chiar mașina de spălat rufe cu tambur, toate acestea contribuind la acele inovații din gospodărie care au ajuns să definească stilul modern de viață.

Shakerii rămân cunoscuți însă mai ales pentru simplitatea mobilei lor. De la aceștia am păstrat obiecte cu linii simple și utilitate fără echivoc. Pentru mulți artizani, rămași necunoscuți, simplitatea procesului de producție și a

mijloacelor folosite, pe care le-au perfecționat constant, era un lucru la fel de important ca simplitatea produsului obținut. Simplitatea era pentru ei atât un mijloc, cât și un scop. Shakerii credeau în capacitatea de îmbunătățire și în progres atâta vreme cât erau utile pentru binele întregii comunități. Ei considerau că activitățile zilnice reprezintă ocazii de desăvârșire a naturii umane dăruite de Dumnezeu. Măturatul podelelor, cioplirea lemnului sau împachetarea semințelor erau activități pline de sens prin care individul intră în comuniune cu Dumnezeu. Hărnicia și creativitatea lor erau expresia a ceva ce îi depășea și totodată se manifesta în ei. „Shakerismul”, scria fratele Theodore Johnson în *The Shaker Quaterly*, „conferă o înaltă valoare împlinirii umane și consideră că omul se împlinește prin faptul de a nu fi nici mai mult, nici mai puțin decât el însuși”¹¹. Să fii tu însuși, nimic mai mult sau mai puțin, înseamnă să fii simplu. Simplitatea, ca autorealizare, este atât dreptul, cât și responsabilitatea credinciosului. Ca drept, simplitatea acordă individului libertatea de a fi el

însuși și de a se împlini. Ca responsabilitate, simplitatea dictează regulile pentru viața în comunitate, muncă și buna gospodărire.

În anii 1920, întrucât comunitățile shakerilor începeau să dispară, colecționarii au început să fie interesați de mobila produsă de ei. Doi astfel de colecționari au fost Edward Deming Andrews și Faith Andrews. Aceștia își amintesc prima lor experiență, din 1923, în Hancock Shaker Village, unde se opriseră să cumpere pâine:

Am fost întâmpinați călduros de o soră cu o voce plăcută. Am cumpărat două pâini. În bucătăria lor lungă și curată, am văzut multe obiecte de mobilier: o masă simplă, lavițe, scaune-balansoar, dulapuri încastrate, cuptoare din cărămidă cu arcade, toate foarte frumoase în simplitatea lor. Mai târziu, după ce am mâncat pâinea, ne-am dat seama că nu ne vom sătura numai cu pâinea aceea.¹²

Cei doi au strâns apoi una dintre cele mai interesante colecții de mobilă produsă de shakeri și au scris foarte mult despre sectă, însă în momentul primei lor vizite, ei nu știau că membrii

comunității își vindeau mobila prin intermediul cataloagelor și al comenzilor prin poștă încă de la mijlocul secolului al XIX-lea. Și nici nu puteau să prevadă că anumite piese de mobilier vor traversa Atlanticul și vor avea un impact de lungă durată asupra designului de mobilă. Totuși, ceea ce au înțeles și apreciat a fost simplitatea formelor. În 1927, Kaare Klint, un arhitect, designer de mobilier și director adjunct al Muzeului de Artă Decorativă din Copenhaga, a primit un balansoar cu brațe îmbrăcat în piele produs de shakeri. Klint, care a inițiat mișcarea de modernizare a designului de mobilă din Danemarca, mișcare cunoscută și pentru adoptarea minimalismului și a funcționalismului, a fost impresionat imediat de liniile simple ale scaunului. La scurtă vreme, muzeul a expus un astfel de scaun. Piese de mobilier inspirate din acest model au fost identificate ca aparținând shakerilor numai după ce Andrews și-a publicat cartea, *Shaker Furniture*, în 1937. Doi ani mai târziu, Berge Mogensen, președintele Societății Daneze de Vânzare Anglo, a început producția în masă a mobilei cu

linie simplă, care se inspira parțial din designul de tip shaker. Prin producția de masă și export, mobilierul de tip shaker – scaune, mese, dulapuri – a invadat peste tot în piețele de desfacere din Europa și America. Odată cu creșterea interesului pentru mobila în stil shaker, însăși credința și cultura lor s-a transformat într-un brand. În anii 1960, termenul „shaker” ajunsese deja să însemne produs de bună calitate cu linii simple. Schimbarea percepției asupra shakerilor a făcut-o pe sora R. Mildred Barker să afirme: „Mi-ar plăcea ca lumea să-și amintească de mine ca de cineva care a făcut legământul de a-l sluji pe Dumnezeu și care și-a îndeplinit cât de bine a putut acest legământ, iar nu ca de o piesă de mobilier.”¹³

Stilul inspirat de designul shaker, cu liniile sale clare și cu funcționalitatea sa, a dominat ambele maluri ale Atlanticului în anii 1960, când simplitatea lui a pătruns în cultura de masă și în multe gospodării. În același timp, deloc surprinzător, acest design și cel japonez s-au influențat reciproc, mai ales în lucrările americanului

George Nakashima, care s-a autoproclamat „shaker japonez”. În studiul său despre mobilierul shaker, Christian Becksvoort a arătat că, la fel ca în designul japonez, mobilierul shaker nu a sufocat niciodată expresivitatea naturală a lemnului, lăsând să se vadă îmbinările în construcțiile de lemn solide.¹⁴ Expunerea neobstrucționată a ceea ce „e grăitor”, adică fibra lemnului, și a ceea ce „leagă”, adică îmbinările și nodurile, este emblematic pentru acest tip de design, cu deschiderea, utilitatea și modestia care îi sunt specifice. Celebra cutie ovală a shakerilor, oricât de frumoasă am putea s-o considerăm, nu este decât o cutie cu o anume utilitate: aceea de a conține obiecte. Ar trebui văzută ca o simplă cutie chiar și când este așezată în vitrina unuia dintre cele mai celebre muzee din lume. Din iulie 2016 până în august 2017, Muzeul Metropolitan de Artă din New York a găzduit o expoziție de mobilier și textile shaker cu scopul de a arăta felul în care designul acestora s-a intersectat cu alte tradiții și forme de artă.¹⁵

Artiștii colectivului de design

Furnishing Utopia continuă să aducă un omagiu simplității de tip shaker cu ajutorul unei serii de expoziții de mobilă inspirată de acest curent și desfășurate la Stockholm, New York și în Shaker Hancock Village.¹⁶ Acești designeri duc mai departe viziunea de tip shaker potrivit căreia „toate lucrurile frumoase care nu au la bază utilitatea ajung curând dezagreabile și trebuie mereu înlocuite cu ceva nou”.¹⁷ Astfel de obiecte frumoase, care ajung să aibă prețuri exorbitante astăzi, aveau o valoare diferită pentru cei care le produceau. În vreme ce noi admirăm măiestria și minimalismul artefactelor de acest gen, cele mai multe fiind piese de muzeu, shakerii erau preocupați să refolosească orice piesă stricată, care nu-și mai îndeplinea funcția proprie. Obiectele lor simple făceau parte dintr-o economie dinamică a transformării și optimizării materialelor. Nu doar că obiectele puteau fi reciclate, dar liniile lor simple și nepretențioase le permiteau să fuzioneze cu mediul, spre deosebire de piesele de mobilier mai stilizate, a căror frumusețe constă în caracterul lor distinct și în unicitatea lor ostentativă. Asemenea shakerului

care îl produce, obiectul nu trebuie socotit ca fiind mai mult decât este. „Pentru a fi cu-adevărat simplu, trebuie să te cunoști pe tine cu onestitate, fără să cedezi mândriei sau falsei modestii.”¹⁸ Ceea ce este valabil pentru creatori e valabil și pentru creațiile lor.

Shakerii reprezintă chintesența simplității. Ne amintim de excelenta măiestriei lor practice și a designului conceput de ei, însă uităm că dumnezeul lor era și bărbat, și femeie, că oameni de toate rasele erau bine primiți la ei în sate, că simplitatea lor nu este aparentă sau de suprafață, ci profundă: o adâncă simplitate. Ei sperau să creeze Paradisul pe Pământ. Însă dedicarea celibatului și pacifismului, dar și factori externi precum consumerismul necontrolat, au împiedicat expansiunea mișcării. Disputele interne au contribuit și ele la tensiuni, separări și închiderea unor comunități. Astăzi, shakerii fac parte integrantă din moștenirea culturală americană. Obiectele produse de ei, precum și cei doi membri care au mai rămas acum reprezintă intruziunea trecutului în prezent, „îi mai putem accepta printre noi?” este întrebarea

pe care și-o pune Tim Clark într- un articol din 1980 în care relatează experiența sa printre shakeri:

Transformarea shakerilor în obiecte de colecție americane reprezintă o încălcare a virtuții acestora pe care pretindem că o prețuim cel mai mult: simplitatea.

Totuși, am încredere că o credință care a supraviețuit violenței maselor în trecut va supraviețui în fața înclinațiilor pervertite ale lumii noastre carnale. Pot spune asta pentru că simplitatea lor iese triumfătoare chiar și în mijlocul celui mai carnal loc de pe pământ: orașul New York.

Am văzut din nou cum, într-o dimineață de duminică, în spațiul vast, de un neogotic expansiv, al Bisericii Trinity din Manhattan, o mică adunare de shakeri și prietenii lor mireni s-au strâns la slujbă – o slujbă a shakerilor într-un decor atât de profund lipsit de simplitate, încât întreprinderea lor părea sortită pieirii de la bun început.

Dar ne-am ridicat pe rând, am vorbit și ne-am rugat. Am cântat împreună:

„E darul de-a fi simplu...”

Am privit, am ascultat și m-am luptat

cu propria conștiință de sine, care este dușmanul cel mai mare al simplității.¹⁹

Tim Clark nu este shaker, însă, ca și ei, a înțeles că simplitatea face să nu se mai audă atât de impetuos conștiința de sine, care este până la urmă decepționată de ea însăși. „Să fii ceea ce pari că ești, să pari ceea ce ești cu adevărat și să nu ai două fețe”, spunea Părintele James Whittaker, unul dintre cei opt sihaștri care au traversat Atlanticul împreună cu Ann Lee în 1774. Această înțelegere de sine, ce provine parțial din mărturisirile spontane, se numește simplitate.²⁰

Pe data de 20 ianuarie 2009, la prânz, Yo- Yo Ma, Itzhak Perlman, Anthony McGill și Gabriela Montero au interpretat o piesă muzicală clasică compusă de John Williams.

În acea zi, la prânz, Barack Obama a devenit cel de-al 44-lea președinte al Statelor Unite ale Americii. Titlul piesei muzicale compuse pentru ziua de învestitură a noului președinte se numește „Air and Simple Gifts” („Aer și daruri simple”). Imnul shakerilor se întrețese într-o piesă muzicală

complexă pentru a transmite ideile de austeritate, patriotism, solemnitate, profunzime și „valorile americane oneste și pure”, potrivit ziarului *Washington Post*.²¹ Din cauza vremii nefavorabile, piesa muzicală a fost înregistrată și interpretarea sa doar mimată în ziua ceremoniei. De mai multe ori, noul președinte s-a întors spre instrumentele tăcute pretinzând că este mișcat de muzica solemnă, toate acestea având loc într-un mare joc politic al simulării solemnității. În acea zi, nu a mai rămas aproape nimic din simplitatea shakerilor. Tot astfel s-a întâmplat pe 20 ianuarie 1993, când Marilyn Horne, cu virtuozitatea ei de mezzosoprană, a interpretat imnul „Darurilor simple” la ceremonia de învestire a lui Bill Clinton. În 1985, pe 20 ianuarie, Jessye Normau a cântat imnul shakerilor pentru proaspătul președinte Ronald Reagan. În toate aceste zile, un cântec simplu adaptat pentru acea ocazie trebuia să le amintească liderilor lumii să rămână simpli. Au învățat oare lecția?

Mișcarea shakerilor a început cu Societatea Wardley din Bolton, de la nord de Manchester, în secolul al

XVIII-lea, înainte ca noua credință să fie dezvoltată și exportată de Ann Lee în Lumea Nouă. James și Jane Wardley erau la origine quakeri, care se desprinseseră din Societatea Prietenilor în 1747. Cu toate că ambele grupuri aveau aceleași valori religioase și sociale, shakerii își au originea într-un grup de hughenoti francezi care au venit în Anglia la începutul secolului al XVIII-lea. Profeții francezi, cum erau numiți, erau protestanți care fugiseră de persecuțiile din regiunea de baștină Cevennes din sudul Franței. Ei au ajuns în Anglia în 1706. „La începutul secolului al XVIII-lea, spiritualismul s-a dezvoltat ca mișcare în Europa și a fost urmat de cea mai importantă renaștere religioasă, din care au apărut apoi «profeții francezi»”, scrie Frederick Williams Evans, istoric shaker. El continuă:

Erau cuprinși de acea stare într-un mod complet nemaivăzut, nu numai cu mintea, dar și cu tot trupul. Aveau vedenii și intrau în transă, erau cuprinși de spasme violente. Femei și bărbați, și chiar copii mici, erau cuprinși de această stare de beatitudine și extaz. Și-au continuat prevenirile profetice (sub o

persecuție crâncenă) timp de mai mulți ani, în ce mai mare parte a Europei. În anul 1706, renașterea lor s-a extins în Anglia, unde s-a răspândit rapid. În jurul anului 1747, câțiva membri ai societății quakerilor, care adoptaseră noua credință, s-au organizat într-o societate ai cărei conducători erau Jane și James Wardley. Din această micuță societate făceau parte și Ann Lee împreună cu părinții ei.²²

Precum shakerii cărora le-au dat naștere, profeții francezi erau expatriați ale căror convingeri păreau să crească odată cu peregrinările lor. Erau adepți ai milenarismului² și ai spiritualismului², iar religiozitatea lor se manifesta printr-o fervoare plină de extaz mistic care amintea de entuziasmul religios al primilor quakeri de la mijlocul secolului al XVII-lea din Anglia. Influența lor a fost difuză, însă urme ale credințelor lor se găsesc în mișcarea shakerilor și în religia naturală a lui Rousseau. Una dintre fiecele spirituale ale profeților francezi a fost Marie Huber, născută la 1695 în Geneva, locul de naștere al lui Rousseau. Operele ei au fost traduse în germană și engleză. În cartea sa din

1736, *The World Unmask'd; or, The Philosopher the Greatest Cheat*, care este un dialog fictiv între trei filozofi, Mărie Huber prezintă sfânta treime a simplității, unității și universalismului:

Dacă universalitatea și unitatea sunt inseparabile, simplitatea este și ea inseparabilă de ambele. Ceea ce este simplu trebuie să fie universal, altminteri nu ar mai fi simplu. Ceea ce nu este alcătuit din mai multe părți este unu: ceea ce este o unu este simplu. Am demonstrat că ceea ce este unu este universal. *Ergo*, ceea ce este simplu e universal și unu; tot așa cum ceea ce este unu e simplu și universal.²³

Pentru Mărie Huber, pietistă și raționalistă, universalismul nu se distinge de simplitate și unitate. Simplitatea divină înseamnă că Dumnezeu nu poate fi divizat și că El este identic cu attributele Lui. De exemplu, Dumnezeu nu are atributul bunătății. El *este* bunătatea. Universalistii precum Huber cred că lumea este o fază trecătoare a bunătății infinite a lui 9

Dumnezeu și că, în cele din urmă, toți oamenii, de toate vârstele, se vor întoarce la unitatea și bunătatea

originară într-un fel de reconciliere universală. Această ramură a universalismului neagă posibilitatea pedepsei veșnice și crede în mântuirea tuturor. Simplitatea în acest caz este mai mult decât un cod de comportament sau un ideal de atins: este principiul fundamental pe care se bazează o întreagă viziune despre lume și o întreagă escatologic. Dacă shakerii și primii quakeri nu pot fi numiți „universalisti” în sensul reconcilierii, viziunea lor religioasă era, cu toate acestea, mai incluzivă din punct de vedere social decât aceea a multor religii ortodoxe principale. Ca și profeții francezi, shakerii și primii quakeri aveau în comun trăirea profundă a convingerilor religioase alimentate continuu de persecuțiile pe care trebuiau să le îndure, iar credința de neclintit unea membrii grupurilor și atrăgea noi convertiți. Modul lor simplu de a fi era expresia unei simplități interioare profund sedimentate, care, în opinia lor, putea fi adoptată de toți oamenii.

În 1772, cu doi ani înainte de momentul în care Ann Lee a părăsit Anglia pentru a merge în America, un

american a ajuns în Anglia cu aceeași intenție cu a Mamei Ann: să răspândească virtuțile traiului simplu și ale iubirii universale. Se numea John Woolman și era quaker. Jurnalul pe care l-a lăsat este poate unul dintre cele mai convingătoare relatări ale traiului simplu în secolul al XVIII-lea din America de Nord și de oriunde. Dacă shakerii nu au păstrat legătura cu Manchester odată ce comunitățile lor s-au stabilit în Lumea Nouă, quakerii sau Prietenii, după cum își spuneau ei, au traversat de mai multe ori Atlanticul în ambele direcții. Elizabeth Hooton, cea care, împreună cu George Fox, a avut primele experiențe „zguduitoare”— la sfârșitul anului 1646 sau la începutul anului 1647, a mers în America de trei ori până să moară în Jamaica în 1672. în Noua Anglie, unde a fost de două ori, vergeaua puritanilor nu a reușit să-i fisureze convingerile religioase. William Penn, care a trecut la quakerism în 1666, a fondat Philadelphia, „Orașul iubirii frățești”, în 1682. Și el a revenit în Anglia doi ani mai târziu, înainte să se întoarcă definitiv în Pennsylvania în 1699. între timp, visul său de a construi un oraș al

quakerilor nu s-a putut materializa. Ca și în cazul puritanilor de dinaintea lor, Lumea Nouă le oferea quakerilor și shakerilor ocazia să creeze societăți noi, bazate pe traiul în simplitate, modestie și smerenie. Dintre cele trei grupuri, shakerii, probabil din cauza retragerii lor parțiale din lume, și-au păstrat modul simplu de viață, deși marcat de permanentă vigilență și de o anumită asprime. Însă toate trei sectele au trecut printr-o perioadă în care zeci de membri au renunțat la simplitate în schimbul unor câștiguri cu caracter mai lumesc. Numărul din ce în ce mai mare al celor care își lăsau credința, părăsind căile simplității, a provocat indignarea celorlalți și a atras după sine reacții concertate în comunitățile de quakeri și shakeri. Ca răspuns la coruperea conștiinței de către banii obținuți cu ușurință, credincioșii au început să mărturisească tuturor loialitatea lor față de simplitate, văzută ca virtute esențială, atât socială, cât și religioasă, dar și ca mod de viață.

Quakerismul a luat naștere în regiunea Midlands din Anglia în 1646 sau 1647. Quakerii credeau în prezența divină sau în „lumina lăuntrică” din toți

oamenii. Ei au fost acuzați de antinomianism din cauza punerii la îndoială a autorității clericale sau laice și au fost persecutați intens din cauza credinței lor în „lumina lăuntrică” mai curând decât în Sfintele Scripturi. Primii quakeri erau cunoscuți și pentru nesupunerea lor religioasă și civică. Aceștia obișnuiau să perturbe serviciile liturgice ortodoxe cu toată forța pe care le-o oferea credința de neclintit. Ei se opuneau „onoarei pălăriei” sau obiceiului de a-și scoate pălăria în prezența cuiva cu statut social mai înalt. În acest fel, atrăgeau atenția asupra faptului că toți oamenii s-au născut egali. Ei vorbeau direct și se adresau tuturor cu „tu”, indiferent de statut social sau rang. Persecuția și condamnarea lor publică erau direct proporționale cu gravitatea percepută a acțiunilor pe care le săvârșeau împotriva religiei oficiale. Un membru al congregației care a suferit de pe urma furiei autorităților religioase era James Nayler, care avea înscrisă pe frunte litera B de la blasfemie după ce intrase în orașul Bristol în ziua de Florii la fel cum Cristos a intrat în Ierusalim.

Alături de George Fox, James Nayler a fost unul dintre conducătorii spirituali ai quakerismului timpuriu, deși a avut un statut controversat în interiorul sectei. Chiar înainte de a fi încarcerat și torturat pentru blasfemie, Nayler ajunsese să fie venerat de adepții săi drept noul Cristos, adică Cel care pășește pe calea simplității. El a scris următorul aforism pentru frații săi quakeri: „Domnul Dumnezeuul păcii îl mustră pe cel care în fiecare zi caută să abată simplitatea de pe calea ei.”²⁴ Pentru Nayler, credinciosul care greșește ajunge pe mâinile diavolului, care îl amăgește și îl abate de la calea simplității. Omul care nu e simplu devine supus poftelor și „lucrurilor întoarse către sine”²⁵. „Șarpele, fiind pe pământ, caută să pună stăpânire pe închipuire, iar făptura, ajungând să se sfătuiască cu el acolo, în carne, este înșelată de șarpe, care o abate din calea simplității, făcând-o să fie egoistă”, scrie Nayler într-un text simplu, dar plin de viață.²⁶ Acest pasaj ne arată că, pentru Nayler, simplitatea este fermentul altruismului. Această simplitate este dăruită de Dumnezeu conștiinței individuale, dar se află

întotdeauna sub amenințarea șarpelui, cel care amăgește, înșală și desparte. Șarpele simbolizează duplicitatea sau divizarea eului. Eul scindat este blocat „în sine”, absorbit de sine, și nu este preocupat decât de „lucrurile întoarse către sine”. De aici și teama exprimată de Naylor într-o scrisoare către un Prieten: „Cu-adevărat inima mea tremură de teama altor scindări.”²⁷ Scindările sunt lucrarea diavolului. „Dar lucrul care conduce la simplitatea vieții, care este prezent în spirit, și nu în cunoașterea primului om, care duce la învierea vieții” este bun.²⁸ Simplitatea nu este zidul de susținere ridicat în jurul unei fortărețe interioare de neînvins numite eu: ea este viața, învierea și bogăția spirituală adevărată. Aceia care „au lăsat ca simplitatea să fie trădată sunt readuși la străvechile rudimente mizere ale lumii”.²⁹ Prețul înșelării este mare: este sărăcia, sărăcia spirituală, cea care nu este vizibilă celui înșelat, care este prea ocupat cu vălul de bogății ce acoperă această sărăcie găunoasă a spiritului. Lucrul de cea mai mare importanță pentru Naylor este vigilența față de multele amăgiri care

devorează simplitatea și omul simplu. Unii vor permite simplității lumii „să fie amăgită de înțelesuri, adăugiri și denaturări”, toate aceste distorsionări stricând adevărul simplu al Evangheliei.³⁰ Avertismentul lui Nayler poate fi valabil și astăzi: „Acum sunt vremuri primejdioase, în care simplitatea e prinsă în capcana subtilității.”³¹ Subtilitatea sau ceea ce nu vorbește de la sine este semnul că sfârșitul este aproape. Iar în zgomotul și furia semnelor de nedescifrat, „vocea liniștită și imperceptibilă” a lui Dumnezeu nu mai poate fi auzită. Simplitatea este tăcerea conștiinței pregătindu-se să asculte șoaptele divinității.

Pentru William Penn, primii creștinii trăiau simplu pentru că erau capabili să „primească simplitatea Evangheliei”, ceea ce îi făcea să fie insensibili la „mândrie și cunoaștere înșelătoare”, la minciuni și la iluzia bogățiilor.³² Deși unii quakeri din secolul al XVII-lea se îmbrăcau în haine simple, imitându-i pe primii creștini, care „le foloseau pentru a se acoperi cu ele”, pentru mulți Prieteni, așa cum se plânge Penn, acoperirea trupului „este

ultimul lucru” la care se gândesc.³³ Frivolitatea, plăcerea, „excesele de prost gust” sunt la modă, „de parcă și-ar face hainele ca ornamente, ca să fie admirate, nu purtate”.³⁴ Preocuparea inițială a lui Penn față de exces și vanitate, înțelese ca dușmani ai simplității și modestiei, se transformă în mânie când se referă la o altă formă de risipă: când primii creștini voiau să se destindă, făceau asta „pentru a-l sluji Domnului, pentru a fi drepti, pentru a-și urma chemarea, pentru a avea grijă de semenii lor, pentru a făptui binele, pentru a-și antrena trupul în mod cumpătat și virtuos”.³⁵ În viziunea lui William Penn, distracția este atât de departe de necesitate și virtute, încât, deși se constituie într-o desfătare plăcută de moment, cu greu se ridică deasupra nivelului de „mizerie scandaloadă”, lăsându-ne cu o senzație de dezgust după ce s-a terminat. Cuvintele lui Penn sunt limpezi:

Cât de abjectă este! Cât de infamă și nedemnă de o făptură rațională! Omul, care e înzestrat cu capacitatea de a înțelege, care e făcut să contemple nemurirea și care e însoțitorul (dacă nu superiorul)

îngerilor, n-ar trebui să ia în seamă astfel de mizerii, de născociri ce produc fală și lux sau de distracții atât de plicticoase și pământești: zornăitoarele, păpușile, căluții de jucărie și titirezurile nu sunt în nici un fel atât de prostești pentru un copil simplu sau nedemne de gândurile sale pe cât sunt astfel de invenții pentru cugetul adulților. Este un semn de mare neghiobie ca astfel de lucruri inutile să aibă efect asupra minții nobile a omului, care este chipul marelui Creator al cerului și pământului.³⁶

Un om care acționează, gândește și simte ca un copil sau chiar ca o maimuță își risipește capacitățile dăruite de Dumnezeu. Caracterul nobil al omului constă în utilizarea adecvată a facultăților proprii. A fi simplu și a trăi simplu înseamnă a-ți folosi resursele în mod înțelept și cumpătat. Penn s-a împotrivit obiceiurilor frivole și a distracțiilor puerile, întrucât acestea nu sunt demne de ființele înzestrate cu rațiune. Umanismul său raționalist atât de exigent nu a avut efect asupra tuturor Prietenilor din Pennsylvania și Anglia. Atracția bogăției era mare. Nu era un secret

disprețul manifestat de George Fox și William Penn față de comercianți, traiul în lux și exploatarea țăranilor. Dar lepădarea avuției este un test al credinței, iar unii Prieteni se gândeau de două ori înainte să se debaraseze de avere. Mulți quakeri au respins mustrările atât de severe și au văzut excesul în manifestarea simplității la fel de condamnabil ca excesul în cealaltă direcție. Robert Barclay este un astfel de exemplu. Cartea sa *Apology for the True Christian Divinity* (1676) țintește câteva mustrări mai severe ce se găseau în scrierile mai conservatoare ale quakerilor. Un astfel de exemplu este felul în care tratează distracțiile, considerate de unii Prieteni tradiționaliști ca fiind lipsite de simplitate. În legătură cu piesele de teatru, el se întreabă: „Câte *cuvinte inutile* nu produc acestea? Desigur, ce sunt *comediile* dacă nu o *combinație studiată de cuvinte inutile și mincinoase*?”³⁷ Potrivit lui Barclay, o piesă produce cuvinte inutile și mincinoase, deci cuvinte care sunt orice altceva, dar nu simple. El descrie comedia ca pe o „combinație studiată”. Aici, „studiată” înseamnă nefirească,

iar „combinație”, lipsită de simplitate, ceea ce sugerează efectul total dăunător al teatrului, în ciuda avertismentelor sale împotriva acestor tipuri de activități, Barclay admite că, dacă au la bază bune intenții, distracțiile

de acest fel sunt acceptabile și, desigur, benefice. Mintea are nevoie să se relaxeze după ocupațiile virtuose, și la fel și „omul exterior” sau omul fizic, care are nevoie să se odihnească după treburile virtuose. Însă această relaxare nu va fi una superfluă, imorală, inutilă sau destrăbălată, scrie Barclay.³⁸ Încercând să evalueze ce înseamnă prea multă simplitate în felul de a se îmbrăca al oamenilor, în distracție sau în bogăție, Barclay și-a pus niște întrebări ce par să nu aibă vreun răspuns: ce înseamnă a fi prea simplu? Este simplitatea un deziderat ale cărui cerințe se modifică în funcție de împrejurări? Relativizarea ideii de simplitate a însemnat și punerea sub semnul întrebării a universalității sale, a durabilității sale și chiar a înseși esenței sale.

Pentru unii Prieteni, mărturisirea simplității însemna că trebuiau să

renunțe la afaceri și la ocupații profitabile care i-ar fi putut distrage de la obținerea măreției în Cristos. Pentru unii, comerțul cu oameni și sclavia, precum și violența împotriva tuturor ființelor vii în numele profitului nu se puteau justifica. Două personalități se remarcă printre quakerii care s-au opus lăcomiei, violenței și sclaviei: Benjamin Lay, care era un abolitionist aprig și vocal, și John Woolman, care a scris unul dintre cele mai interesante jurnale. Cei doi aveau valori comune, chiar dacă apelau la metode diferite.

Din cauza unei experiențe neplăcute avute în tinerețe, John Woolman a învățat că în fiecare din noi există un principiu inalienabil al bunătății care ne face să iubim toate ființele vii. Viața lui a fost cea a „celui mai tăcut radical din istorie”, după cum afirmă istoricul quaker Frederick Tolles.³⁹ Vocea lui era „liniștită și joasă”, dar mesajul său despre simplitate, pace, dreptate și egalitate a fost auzit de mulți oameni. John Woolman avea un atelier de croitorie care mergea foarte bine și spunea că e un comerciant înnăscut. Dar dorința de a fi bogat, impulsul de a se extinde pentru a vinde și mai mult

veneau în contradicție cu principiul simplității pe care îl susținea la nivel spiritual, intelectual și fizic. Pentru a trăi simplu, Woolman s-a hotărât să renunțe la activitatea comercială și la bogății și, în schimb, să se dedice unui mod de viață mai altruist. El a luat partea săracilor, sclavilor și multimilor de ființe umane și non-umane care nu se puteau apăra. Întrucât condițiile de trai și de muncă la fabricile din Anglia erau deplorabile, el a plecat din America în Anglia cu speranța de a ușura suferința victimelor revoluției industriale, predicând despre traiul în simplitate, despre bunătate și respect. Cu câteva luni înainte să moară în Yorkshire – căci nu s-a mai întors niciodată în America – a avut un vis în care a văzut „o materie diformă cu o culoare ternă și mohorâtă” ce reprezenta toată umanitatea aflată în mizerie. El știa despre sine că nu este „o ființă distinctă și separată” și că sarcina lui era să le îmbunătățească celorlalți viața. Cartea sa *Plea for the Poor*, publicată postum în 1793, este un testament al „datoriei de a fi blând” cu toți cei săraci și nevoiași, cu cei care muncesc să-i îmbogățească pe alții,

acei oameni care își câștigă pâinea în condiții cumplite, fabricând bunuri inutile care nu fac decât să înrobească mintea altora. Radicalismul său tăcut nu purta nici un semn de paternalism sau atitudine de superioritate. Iubirea lui Cristos cuprindea toate ființele vii, și la fel făcea și iubirea lui Woolman.

Întrucât cu suflarea Sa a aprins flacăra vieții în toate ființele vii, a spune că îl iubim pe Dumnezeu cel nevăzut în același timp în care suntem cruși cu cele mai firave creaturi cărora le-a dat viață sau a căror viață porcede din El este o contradicție în sine. Nu găsesc că este vreo îngustime a minții să respecti sectele sau părerile altora, ci trebuie să crezi că oamenii simpli, din toate societățile, cu dreptatea în inimă, care îl iubesc din tot sufletul pe Dumnezeu, sunt primiți de El.

Cum trăiam cu crucea în suflet, urmând cu simplitate transparența adevărului, mintea mea s-a luminat pe zi ce trece. Aveam blândețe în inimă și adesea eram chinuit de remușcări, iar iubirea universală pentru toate ființele vii creștea tot mai mult în inima mea.⁴⁰

Acest pasaj rezumă foarte bine

perspectiva lui John Woolman. El iubea toate fapturile și iluminarea sa personală a venit de la ceea ce numea „transparența adevărului”: scoaterea la iveală a contradicțiilor interne, care alimentează nedreptățile de toate felurile, pentru a dezvălui adevărul. Una dintre cele mai mari contradicții este de a-l iubi pe Dumnezeu în timp ce urăști ființele vii a căror viață izvorăște din El. Woolman explică:

Cred că acolo unde iubirea de Dumnezeu este cu-adevărat desăvârșită și unde adevăratul spirit de guvernare e respectat întocmai, vom fi blânzi față de toate ființele vii care ne sunt supuse și vom avea grijă să nu micșorăm acea dulceață a vieții din toate animalele dăruită de Creator sub guvernarea noastră.⁴¹

Pentru Woolman, datoria blândeții și cea a grijii sunt pietrele de temelie pentru guvernare, fie ea civică sau domestică, și pentru interacțiunea de orice fel dintre oameni și animale. Simplitatea își găsește locul exact în acest context al eticii universale a grijii pentru toate ființele vii:

Amintește-ți, o, suflete al meu că Prințul Păcii este Domnul tău, că El îi

transmite familiei Lui înțelepciunea cea neamestecată și că aceasta, trăind într-o desăvârșită simplitate, nu poate să aducă vătămare nici unei ființe vii, ci trebuie să umble așa cum El a umblat!⁴²

Simplitatea susținută de John Woolman este practica blândeții în toate lucrurile ce țin de inimă, minte și trup și față de toate ființele vii. Simplitatea ca blândețe nu este doar o emoție ce se revarsă peste lume și șterge nedreptatea, inegalitatea și neînțelegererea, ci este și motivația din spatele tuturor acțiunilor. Simplitatea desăvârșită este cea care se manifestă în faptele mărunte sau în cele mărețe. Este, de asemenea, o prudență care spune că astfel de fapte trebuie să satisfacă virtuțile dreptății și egalității pentru toate ființele vii. Faptele mărunte sunt cele precum refuzul de a purta haine de culoare albastră, pentru că vopseaua indigo e produsă de sclavi, sau mersul pe jos în locul mersului călare, pentru a nu face rău cailor. Faptele mărețe sunt cele precum faptul de a-i înfrunta pe quakerii proprietari de sclavi, reproșându-le cruzimea pe care o exercită asupra altora sau

traversarea Atlanticului pentru a apăra drepturile fundamentale ale lucrătorilor din fabricile Angliei.

Astfel de aspirații precum cele ale lui Woolman erau împărtășite și de alți quakeri ai generației lui. Unul dintre contemporanii săi, Anthony Benezet, născut Antoine

Benezet într-o familie de protestanți francezi, s-a convertit la quakerism în 1727 și a emigrat în Philadelphia patru ani mai târziu. Benezet era un abolitionist fervent și un profesor înnăscut. A pus bazele propriilor școli, prima școală publică pentru fete din America și o școală pentru copii negri, precum și a primei societăți

abolitioniste,

numită Societatea pentru Eliberarea Negrilor Ținuți în Robie Ilegal. Anthony Benezet a fost martorul erodării convingerilor religioase ale multor Prieteni atrași de tentațiile lumii și de promisiunea îmbogățirii. Una din reacțiile împotriva scăderii interesului față de valori fundamentale precum simplitatea a luat forma chietismului militant, inspirat de mistica de tip catolic. Ca și alți quakeri chietiști, Benezet insista asupra smereniei și

purității, precum și a acceptării pasive a voinței lui Dumnezeu. Se puneau de asemenea accent pe sfințenia împărtășită de toți membrii comunității și pe indiferența față de tentațiile lumii. Benezet a publicat opusculul *Observations on Plainness and Simplicity in Conduct and Conversation* („Observații asupra modestiei și simplității în comportament și în conversație”), care reafirmă importanța vorbirii simple și a îmbrăcămintii simple ca principii ale adevăraților quakeri. Pentru el, quakerii care se abat de la viața dedicată simplității și modestiei nu doar că trădează principiile quakerismului, ci îi trădează și pe cei din afara comunității, care se așteaptă de la ei la simplitate în orice fel de acțiune și comportament. Simplitatea este semnul exterior al quakerismului, un semn care separă quakerii de lume și care îi unește într-o comunitate de spirite înrudite.⁴³ Pentru quakerul chietist, promisiunea unui trai simplu este „cucerirea lumii”⁴⁴. „Nu fiți descurajați, dragi tineri frați”, scrie Benezet, „voi, care ați înțeles necesitatea de a vă asuma crucea în

înfățișare și comportament și, într-o anumită măsură, ați deveniți supuși ei.”⁴⁵ Sfatul său către generația mai tânără este să ducă Crucea lui Hristos, crucea simplității, atât lăuntric, cât și în exterior.

În ultima parte a secolului al XVIII-lea, Elias Hicks, care adera la principalele precepte ale quakerismului chietist, a generat o mare fractură în interiorul comunității. În opinia lui Hicks, quakerii ar trebui mai degrabă să imite caracterul moral exemplar al lui Cristos decât să predice despre caracterul său divin. „Hicksiții” sau adepții lui Hicks susțineau și ei smerenia și răbdarea. Jurnalul lui Hicks trage un semnal de alarmă asupra pierderii simplității și a purității ca valori primare ale quakerilor, simplitate ce este „profesiunea sfântă a lepădării de sine”. Simplitatea obținută prin practică și muncă este pentru Hicks și cei care îl urmau semnul separării de lume și condiția experienței unei noi vieți.⁴⁶ Jurnalul său e o lamentație în legătură cu îndepărtarea de la traiul în simplitate pe care o observă la Prieteni, mai ales la cei mai tineri. El scrie despre

„renunțarea la simplitatea primitivă”.⁴⁷

În data notată 26 decembrie 1813 în jurnalul său, Hicks relatează o întâlnire memorabilă dominată de simplitate:

Cea mai mare parte din întâlnirea noastră s-a desfășurat într-o mare slăbiciune și sărăcie a duhului, căreia m-am supus total, căci o credeam plăcută Domnului. Dar spre final, un prieten onest mai bătrân, dar aflat la început de drum în astfel de slujire, s-a exprimat prin una sau două fraze însoțite de o mare însuflețire, care au părut să dea naștere unei îngrijorări în mintea mea, îngrijorare pe care am exprimat-o. S-a început discuția despre modestie și simplitate ca însemne adevărate și simboluri ale oamenilor și fiilor lui Dumnezeu din toate timpurile, mărturisite de adevărata natură și adevărata analogie dintre toate lucrurile din univers și confirmate de vădirea harului și duhului lui Dumnezeu în slujitorii Lui în toate generațiile neamului omenesc.⁴⁸

Acest moment este important întrucât surprinde două calități ale simplității. Prima este sărăcia cu duhul, dorită de Dumnezeu și trăită de Hicks

într-o pasivitate binevoitoare. Numai nevoiașii și cei săraci cu duhul, care sunt conștienți de sărăcia sau lipsa lor, vor căuta bogății spirituale în Dumnezeu. Cei care nu-și văd sărăcia duhului vor acumula cu disperare bogății materiale care nu au valoare de durată. „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor” este prima fericire vestită de Cristos în Predica de pe munte. A doua calitate a simplității descrise în jurnal de Hicks este caracterul său de neșters. Simplitatea este semnul lui Dumnezeu în toate făpturile Lui. Semnul acesta este permanent, universal și fără echivoc. în jurnalul lui Hicks, simplitatea este căutare spirituală, semn divin, absență pură și prezență eternă. Cu o astfel de idealizare a simplității, nu e de mirare că puțini sunt cei care au urmat-o și că doar primii creștini – sau ideea pe care o avea el despre aceștia – puteau fi din toată inima simpli și modești în felul de a se îmbrăca și în felul de a vorbi și a gândi. Hicks a deplâns până în ultima clipă despărțirea de simplitate a generațiilor mai noi. în *The Memorial of Jericho*

Monthly Meeting of Friends Concerning Our Ancient Friend Elias Hicks, se poate citi că la sfârșitul vieții era tulburat de nenumăratele „abateri de la modestia și simplitatea spre care conduce adevărul. El și-a exprimat bucuria pe care ar simți-o dacă ar vedea o reformă în această privință”.⁴⁹ Simplitatea lui Hicks nu e ușor de urmat: nu conduce la adevăr, ci adevărul conduce la ea; nu este o etapă intermediară între planul concret și țelurile mai înalte precum adevărul, Sfântul Graal al multor sisteme de credințe. Simplitatea este acel Sfânt Graal.

O astfel de idealizare a simplității și modestiei, posibil mai prezentă în quakerismul primitiv și în scrierile celor care l-au urmat pe Hicks decât în alte texte ale Prietenilor, nu era norma. Simplitatea era pentru mulți quakeri o chestiune de aspect exterior și mod de a vorbi, motivată de idei solide ale dreptății sociale și egalitarismului. Mărturisirea simplității a fost absorbită odată cu trecerea timpului de alte cauze și idealuri ale quakerilor, cum sunt sărăcirea voită, sustenabilitatea și dreptatea pentru toți. încă de la

început, în secolul al XVII-lea, Copiii luminii, cum își spuneau quakerii atunci, erau vocali și hotărâți și nu le era teamă să întrerupă serviciile liturgice anglicane pentru a-și arăta public dezacordul. Un astfel de mod de a protesta față de neadevărurile religiilor ortodoxe era faptul de a „umbla dezgoliți” în public, urmând exemplul profetului Isaia. În 1652, George Fox scria: „Dumnezeu ne-a făcut să mergem goi printre voi, ca semn al goliciunii voastre și al sfârșitului vostru, ca să vedeți că sunteți goi și nu sunteți acoperiți de adevăr”.⁵⁰

La sfârșitul anilor 1650 și începutul anilor 1660, mulți Prieteni și-au dat jos hainele lumești și s-au înfățișat celorlalți goi, o goliciune pe care nici o îmbrăcăminte inutilă nu o putea acoperi. În absența unui crez scris, quakerii predicau prin intermediul *semnelor* precum goliciunea sau al ciliciului ca singură piesă vestimentară ori prin acoperirea corpului cu cenușă. William Craig Brownlee, un pastor prezbiterian care nu era foarte atras de quakeri, s-a grăbit să asimileze protestul prin nuditate al acestora cu

tradiția îndelungată a goliciunii sfidătoare ce pornea de la cinicul grec Diogene și ajungea până la secta turlupinilor din Franța medievală, a căror goliciune era exprimarea autentică a jurământului de sărăcie.⁵¹ Asocierea quakerismului cu cinicii s-a făcut în secolul al XVIII-lea, când pionierul abolitionist Benjamin Lay a șocat adunarea Prietenilor cu o acțiune spectaculoasă de protest. În data de 19 septembrie 1738, la o adunare a quakerilor din Burlington, statul New Jersey, Lay a ascuns o vezică de animal umplută cu suc de cârmâz într-o Biblie găurită pe dinăuntru. În timp ce condamna cu toată puterea sclavia în fața adunării, a ridicat Biblia deasupra capului și a străpuns-o cu o sabie, vărsând suc de culoarea sângelui pe el și pe cei din jurul lui și strigând: „Așa va vărsa Dumnezeu sângele acelor oameni care își înrobesc semenii.”⁵² Astfel de demonstrații sunt mărturia

spiritului turbulent⁹ al autorului lor, însă mai demonstrează și forța convingerilor sale și riscurile pe care era gata să și le asume în apărarea altora. Un biograf recent l-a descris ca

pe un „radical vegetarian cu conștiință de clasă, de gen, de rasă și de mediu”.⁵³ Toate aceste epitete i se potrivesc. Simplitatea lui era simultan spectaculoasă și autentică, în maniera filozofului cinic grec cu care a fost comparat, mai ales de către Benjamin Franklin. în *Pennsylvania Gazette* din data de 25 martie 1742, Lay a fost descris drept „filozof creștin, cinic și pitagoreic”.⁵⁴ în 1746, un politician din New Jersey l-a botezat „filozoful comico-cinic”.⁵⁵

7. Este vorba despre Arnold Hadd, 63 de ani, și June Carpenter, 82 de ani (n. red.).

8. Credință mistică într-o împărăție de o mie de ani a lui Dumnezeu pe pământ, asociată uneori cu idei egalitarist utopice (n. tr.).

9. Concepție care afirmă că spiritul sau sufletul constituie o realitate de sine stătătoare, independentă de materie sau că este baza întregii realități (n. tr.).

10. în original, *quaking* (n. red.).

CAPITOLUL 4

REFORMA SIMPLITĂȚII

5

Voltaire îl numea pe Jean-Jacques Rousseau „maimuța lui Diogene”. Pentru Kant, însă, acesta era „sublimul Diogene”. Aceste porecle poate că dezvăluie perspectiva voltairiană și kantiană asupra sistemului filozofic al lui Rousseau, însă nu reușesc să surprindă esența ideilor lui. Adevărul este că filozoful din Geneva, ca și înaintașii lui greci din Școala cinică, s-a hotărât la un moment dat să-și simplifice viața. De fapt, și-a început cariera filozofică printr-o simplificare bruscă a modului de a trăi, o transformare pe care a numit-o „reformă”, în jurul vârstei de 40 de ani, când era tot mai cunoscut ca scriitor și filozof, și-a onorat o promisiune pe care și-o făcuse când era mai tânăr:

încă din tinerețe, mi-am fixat vârsta de patruzeci de ani ca termen al strădaniilor de a parveni și de a-mi satisface pretențiile de toate felurile. Eram ferm hotărât, o dată ce voi fi

atins această vârstă, în orice situație m-aș găsi, să nu mă mai zbat pentru a ieși din ea și să-mi petrec restul zilelor trăind de azi pe mâine fără a mă mai sinchisi de viitor. [...] Eliberându-mă de toate momelile, de toate speranțele deșarte, m-am dedat din plin nepăsării și odihnei spirituale, de care am fost întotdeauna atras mai mult decât orice și care a fost înclinația mea ce mai statornică. Am părăsit lumea și deșertăciunile ei, am renunțat la orice podoabă: nici sabie, nici ceasornic, nici ciorapi albi, nici lucruri aurite, nici pieptănătură gătită, doar o perucă simplă, un costum de haine de postav grosolan [...] Iar reforma mea nu s-a mărginit la lucrurile exterioare. [...] M-am apucat să îmi examinez foarte serios ființa lăuntrică.¹

O înfățișare mai simplă, respingerea însemnelor nobiliare, precum sabia, încredere în ce aduce clipa mai degrabă decât în măsurarea convențională a timpului, precum și introspecția profundă – toate aceste practici susțin edificiul filozofiei lui Rousseau. Dar tot nu poate fi socotit cinic. Unul dintre motive este faptul că

rămăsese foarte preocupat de reputația sa, și de aceea purta încă perucă, simplă, fără îndoială, dar totuși perucă. Dacă alții vedeau în el un cinic, Rousseau nu se vedea astfel. Judecătorul fictiv din *Dialogurile* sale autobiografice, pronunțându-se asupra simplității filozofului – era aceasta reală sau o pură fandoseală? – și asupra presupusului său cinism, a declarat că simplitatea lui Jean-Jacques nu e o făcătură și că acesta nu e o imitație a faimoșilor cinici.² Diogene era Diogene. Rousseau trebuia să fie cea mai bună versiune posibilă a sa fără să imite pe altcineva și fără să-și submineze conștiința de sine.

Numele lui Jean-Jacques Rousseau a fost mult timp asociat cu ideea întoarcerii la natură. După publicarea cărții sale revoluționare *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, în 1755, a fost acuzat de adversari, printre care cel mai important era Voltaire, că pledează pentru primitivismul naiv. Cei care l-au citit superficial au văzut în scrierile lui un îndemn la mersul în patru labe, precum animalele, un apel pentru

întoarcerea la natură – care ar însemna nu doar un mod de viață mai simplu, ci și regresia la o stare non-umană. În asta constă neînțelegerea scrierilor lui. Rousseau nu a încurajat niciodată pe nimeni să se întoarcă la natură, să trăiască în pădure sau să revină la o Vârstă de Aur primitivă. „Starea naturală” pe care o propune el este ipotetică, un dispozitiv euristic prin care își transmite ideile despre umanitate, istorie și lume. El a scris că starea naturală nu există, că probabil nu a existat niciodată și că nu va exista nicicând.³ Ea reprezintă un standard pur ipotetic față de care ne măsurăm telurile vieții, societatea în care trăim, speranțele și pe noi înșine. De fapt, nu există nici o stare naturală, prezentă sau trecută, la care să ne întoarcem și nici vreo apoteoză naivă a primitivismului în operele sale.

În primăvara anului 1764, o femeie care folosea pseudonimul Henriette i-a scris lui Rousseau cerându-i niște sfaturi. Avusese parte de o nenorocire și suferea de ceea ce am numi astăzi depresie gravă. Henriette găsea mângâiere în literatură și filozofie și devenise o cititoare împătimită a

textelor lui Rousseau. Citind *Emile*, cartea în care filozoful își expusese viziunea asupra educației și a naturii umane, Henriette a ajuns la un pasaj care a determinat-o să-i scrie. În carte, Rousseau exprima părerea, destul de răspândită în vremea sa, potrivit căreia cunoștințele unei femei ar trebui să se limiteze la educația copiilor și la treburile casnice și să excludă rafinamentele inutile precum literatura. „Aș prefera însă de o sută de ori mai mult o fată simplă și crescută grosolan, decât o fată învățată și inteligentă”, proclamă mentorul lui Emil.⁴ Acestea sunt cuvintele pe care le citise Henriette. Pentru profesorul lui Emil, o femeie simplă este cea a cărei „demnitate este să fie necunoscută”, care își știe locul și îndatoririle „naturale”.⁵ În scrisoarea adresată lui Rousseau, Henriette îl întreabă dacă se pot face excepții, dacă o femeie poate citi filozofie, mai ales când această îndeletnicire ar putea aduce mângâiere unui suflet atât de încercat ca al ei. Răspunsul lui nu a fost încurajator:

Mai întâi, hai să lăsăm deoparte deliberările inutile. Nu e vorba să te limitezi la cusut sau brodat,

Henriette. Nu arunci copilul odată cu apa din copaie și nu te întorci la simplitate și copilărie, căci odată mintea activată, rămâne activă, și oricine are mintea ocupată de gânduri, o va avea mereu astfel [...] așa că să nu vorbim despre schimbarea condițiilor, ci despre cum să obții cât mai mult din cele prezente.⁶

Rousseau își sfătuiește admiratoarea să se adapteze la noile circumstanțe și să le folosească în avantajul ei. Valoarea terapeutică și filozofică a acestor recomandări este îndoielnică. Ceea ce conta pentru Rousseau – iar detractorii lui nu au înțeles, intenționat sau nu – este că progresul și schimbarea sunt inevitabile, dar sunt în mare măsură dincolo de controlul nostru, că nu există posibilitatea întoarcerii la simplitate (fie că e proprie unui copil sau Vârstei de Aur demult apuse) câtă vreme mintea individului este activată și societățile sunt implicate în progresul științific, social, politic sau artistic. Henriette trebuia să găsească o modalitate de a-și folosi înțelept cunoștințele de filozofie și mintea activă. Prima ei decizie, după cum îi scrie lui Rousseau,

a fost să se întoarcă la natură și simplitate.⁷ Această simplitate nu era ceva vag și original, cu neputință de regăsit, ci o simplitate a datoriei față de sine și de ceilalți, plăcerea obținută nu din lucrurile materiale, ci aceea simțită în urma faptelor bune. După ce s-a retras la țară, Henriette a descoperit că nu are nevoie de „plăcerile zadarnice și zgomotoase, căci cele mai simple sunt suficiente”.⁸ Din scrisorile lui Rousseau, și mai ales din propria experiență, Henriette a învățat că nu trebuie să-și oprească activitățile vieții ei obișnuite în încercarea de a deveni ceea ce nu este. Din contră, ea trebuie, ca noi toți, să se străduiască să devină varianta ei cea mai bună. Datoria pe care o avem este aceea de a ne perfecționa și nu de a ne împiedica perfectibilitatea cu tot felul de plăceri iluzorii sau activități inutile. Dacă simplitatea originală este un mit cu valoare euristică, simplificarea veritabilă și autentică a vieții noastre permite perfectibilității noastre naturale să se manifeste liber. Aceasta este prima lecție.

Perfectibilitatea este un concept important la Rousseau. La fel ca

progresul, perfectibilitatea este inevitabilă. Capacitatea de a se desăvârși este o trăsătură specifică omului. Dacă animalele ajung la dezvoltarea lor maximă în câteva luni, omul continuă să se schimbe pe tot parcursul vieții, și schimbându-se, se îndepărtează de ceea ce era, atât ca individ, cât și ca membru al societății. Perfectibilitatea nu este nici bună, nici rea; ea a inspirat unele dintre cele mai mari descoperiri, dar a și transformat omul în „tiran față de sine și față de natură”.⁹ Deși e ipotetică, istoria lui Rousseau este întrucâtva profetică. Ambiția lui din *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* era să analizeze cu precizia unui chirurg latura naturală și cea socială din om.

Sarcina pe care Rousseau a luat-o asupra sa constă în dezbrăcarea omului de trăsăturile nenaturale și suplimentare pe care le-a acumulat de când a părăsit starea naturală. Filozoful spera să reconstituie portretul omului natural, un portret imaginar, dar în același timp sursă de cunoaștere și inspirație. Istoria ipotetică a lui Rousseau se împarte în

cinci mari epoci, în prima epocă sau starea naturală, omul, guvernat de senzațiile lui, trăia singur într-un mediu natural îmbelșugat care îi satisfăcea toate nevoile. Omul natural trăia într-un mod complet autarhic, preocupat numai de satisfacerea nevoilor naturale și numai de persoana lui. Cea de-a doua epocă aduce primele contacte între indivizi și primele manifestări ale unor virtuți precum cumpătarea, o calitate necesară pentru înblânzirea relațiilor interpersonale. În cea de-a treia epocă, își fac apariția limbajul împreună cu legile morale, precum și proprietatea privată, însoțite de inegalitate și războaie. În a patra epocă, sau cea a „ordinii”, apar națiunile, iubirea, meritul personal și frumusețea. Ultima epocă, sau cea a științei, corespunde vremii noastre decadente.¹⁰ Aceste epoci nu sunt separate foarte riguros, ci sunt precum straturile cu îmbinări șubrede, dar care împreună alcătuiesc un întreg.

În prima epocă, omul natural este din punct de vedere fizic asemănător omului modern. Nu are atribute simiene, ci este un om simplu, neafectat de civilizație, cu trăsături pe

care le-am pierdut, se pare, de-a lungul istoriei umanității. Pentru a descoperi omul natural, Rousseau apelează la un proces de eliminare:

Dezbrăcând această ființă, astfel alcătuită, de toate darurile nenaturale pe care nu a putut să le capete și toate însușirile artificiale pe care nu le-a putut câștiga decât în urma unui lung progres, într-un cuvânt, privind-o așa cum a trebuit să iasă din mâinile naturii, eu văd în ea un animal mai puțin puternic decât unele animale, mai puțin ager decât altele, dar în tot cazul, organizat mai bine decât toate. îl văd potolindu-și foamea sub un stejar, astâmpărându-și setea cu apa primului pârâu, găsindu-și odihna la umbra arborelui care l-a hrănit; și iată nevoile lui satisfăcute. Pământul, numai cu fertilitatea lui naturală și acoperit de păduri imense pe care securea nu le-a atins niciodată, oferă la fiecare pas depozite de alimente și adăposturi pentru animale de tot soiul.¹¹

în primul rând, câte ceva despre „fertilitatea naturală” a pământului. într-o notă referitoare la acest pasaj și inspirată de *Istoria naturală* a lui

Buffon, Rousseau atribuie distrugerea calității solului unei prea mari exploatare.¹² Chiar dacă nu îl înfățișăm ca pe un susținător timpuriu al sustenabilității, ideea potrivit căreia epuizarea resurselor rezultă din utilizarea lor excesivă este în acord cu faptul că natura ne oferă resurse gratuit, în vreme ce noi ne folosim de ele fără să ne temperăm niciodată nevoile și dorințele. În același mod, omul a observat, a imitat și și-a însușit liber instinctele animalelor. Pornind de aici, a dezvoltat o serie de facultăți și talente pe care nu le avea inițial.¹³ Toate acestea au decurs bine până când omul s-a organizat în grupuri sociale.

Tabloul stării naturale, așa bucolic cum este, ne dezvăluie metoda lui Rousseau: aceea de a înlătura adăugirile (nenaturale și artificiale), adică orice element adăugat peste omul natural după ce acesta a lăsat în urmă starea naturală, a intrat în istorie, ca să spunem așa, și a creat societăți. Sub aceste straturi se află o ființă imaginară înzestrată de creatorul său cu „cereasca și majestuoasă simplitate”, o ființă „care se poartă

totdeauna după principii sigure și neschimbate”.¹⁴ Omul natural este simplu și previzibil.

Odată cu trecerea timpului, cu progresul – produsul secundar al perfectibilității – și cu schimbările de toate tipurile, „ce experiențe ar fi necesare pentru a reuși să cunoaștem omul natural?”, se întreabă Rousseau.¹⁵ Pentru a identifica schimbările din noi înșine, mintea curioasă trebuie să-și amintească faptul că *omul social* este o sumă a schimbărilor, unele impuse de natură, altele pe care ni le-am impus chiar noi. Omul natural, sau, după cum îl numește Rousseau, *omul simplu*, este un etalon față de care ne putem măsura schimbările, progresul și devierile de la intențiile și nevoile simple. Pentru Rousseau, să fii, să acționezi și să gândești cu simplitate nu este privilegiul celor câțiva care s-au retras din lume pentru a trăi în pustie sau între zidurile mănăstirii. Simplitatea este un imperativ intelectual și moral al autoevaluării și al reevaluării morale permanente, astfel încât să nu devenim nici tiranii noștri, nici tiranii naturii. A te cunoaște, a surprinde o frântură din

omul simplu aflat în tine însuși nu înseamnă retragere în sine: este un exercițiu necesar din care pot beneficia omul, societatea și natura. În mod paradoxal, să nu reușești să te cercetezi pe tine însuși înseamnă să trăiești o viață oarbă și credulă.

Pentru Rousseau, societatea civilă are un punct de plecare clar: „Primul om care, împrejmuid un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de simpli ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile.”¹⁶ Acest fragment din *Discurs* ne spune că societatea s-a constituit pornind de la un singur om care intră cu forța în posesia unui teren, susține că este al lui și nu întâmpină nici o opoziție din partea semenilor. Societatea s-a format pornind de la o însușire ilegală a pământului, o declarație unilaterală de intrare în posesie și acordul tacit al tuturor celor expropriați de a nu spune și de a nu face nimic. Anexarea rămâne nepedepsită pentru că cei prezenți în acel moment erau suficient de simpli pentru a fi păcăliți de cuvintele „acesta este al meu”. Pentru a supraviețui ca mit, ideea de proprietate are nevoie de

credulitatea sau simplitatea celor deposedați. Dreptul la proprietate și societatea sunt produsele uzurpării permise de oameni simpli a pământului deținut în comun și a bunului simț.

⁹ în *Fragments politiques*, Rousseau observa că politicienii uneltitori și oamenii fără scrupule au folosit cu rea intenție logica și retorica pentru a profita de „credulitatea oamenilor slabi de minte”.¹⁷ înșelarea oamenilor simpli a pătruns în toate aspectele societății încă de la rostirea cuvintelor „acesta este al meu”. Așa cum e folosită de Rousseau, sintagmei „oameni simpli” nu ar trebui să i se atribuie nici o judecată morală. Este o provocare lansată de filozof, care pune în fața cititorilor lui o oglindă, dar oglinda e și în fața minciunilor cu care sunt hrăniți aceștia – cititori care de fapt sunt complici pentru că sunt simpli. Simplitatea care ia forma credulității nu este o trăsătură

⁹ naturală, ci o ignoranță voită. Dar iată paradoxul și vestea bună: înșelătoria poate fi contracaraată chiar de către oamenii simpli dacă refuză să accepte totul fără rezerve.

Cum pot oamenii simpli să se revolte

împotriva anexării, uzurpării, jafului și duplicității? O întoarcere revoluționară la starea de armonie cu natura și la simplitate pare imposibilă pentru cei care au părăsit starea naturală. Numai *omul simplu* poate exista în starea de simplitate originară: însă și aceasta e mai mult o idee decât o realitate istorică. Dacă părăsești natura, o pierzi. Dar cum rămâne cu „oamenii asemenea mie, ale căror patimi le-au distrus pe vecie simplitatea originară, care nu mai pot să se hrănească cu iarbă și cu ghindă, nici să se lipsească de legi și de șefi?”, se întreabă Rousseau.¹⁸ Răspunsul este asemănător cu cel pe care i l-a dat Henriettei. Nu te poți întoarce la trecut, dar poți lucra la îmbunătățirea situației actuale și poți construi o societate mai dreaptă. Cu acest țel în minte, cei care cred în forțele supranaturale ar trebui să-și bazeze acțiunile pe principii morale solide ce sunt dictate de credința lor. Toți aceștia ar trebui să respecte și să se supună guvernelor drepte, dar să le disprețuiască pe cele de la care „iau naștere mereu mai multe nenorociri reale decât avantaje aparente”.¹⁹ Aflat în interiorul societății, omul nu mai

poate să rămână lipsit de simțul critic și slab de minte – adică credul întrucât intențiile celorlalți sunt în

general opuse intențiilor⁹ lui, iar acestea din urmă sunt adesea contaminate de propriile pasiuni, inclusiv de dorința de a avea ce posedă alții.

Dar nu e totul pierdut. Simplitatea civică este o virtute care trebuie susținută și cultivată deoarece poate da naștere unor societăți mai bune și unor oameni mai buni:

Atâta timp cât mai mulți oameni adunați laolaltă se consideră a fi un singur corp, ei nu au decât o singură voință, care tinde la conservarea lor comună și bunăstarea generală. Atunci toate resorturile statului sunt puternice și simple, preceptele sale sunt clare și luminoase; nu există interese încurcate, contrazicătoare, binele comun se face vădit pretutindeni și nu se cere decât bun simț pentru a-l sesiza. Pacea, unirea, egalitatea sunt dușmanele subtilităților politice. *Oamenii dreapți și simpli sunt greu de înșelat, tocmai din pricina simplității lor* momelile, diplomația nu-i impresionează, ei nefiind nici măcar atât de rafinați ca

să poată fi trași pe sfoară. Când vezi la cel mai fericit popor din lume grupuri de țărani punând la cale treburile statului la umbra unui stejar și conducându-se întotdeauna cu înțelepciune, cum să nu disprețuiești rafinamentele altor națiuni, care ajung ilustre și nenorocite cu

atâta artă și mister?²⁰

Simplitatea din acest pasaj apare într-o altă lumină. În primul rând, există simplitatea sau caracterul unitar al voinței generale, un concept drag lui Rousseau. Voința generală nu este suma tuturor voințelor particulare. Voințele individuale sunt guvernate de principiul interesului personal, inclusiv de cel al autoconservării. Deși sunt pozitive și productive, voințele particulare pot intra în conflict cu diferitele interese personale sau pasiuni. Voințele individuale hrănesc disensiunea. Voința generală nu este ansamblul acestor voințe private aflate în război. Ea este victoria asupra voințelor private și asimilarea acestora într-o voință generală, care nu caută doar satisfacerea și conservarea sinelui, ci și satisfacerea și conservarea

tuturor. Deși sunt puse în mișcare de principii similare, cele două voințe diferă la un nivel fundamental: voința privată provoacă discordie, întorcând interesele personale unele împotriva altora. Voința generală este tolerantă, până într-acolo încât voințele private nu mai pot fi identificate, ci sunt absorbite în voința generală, care este una. Această autoritate sau voință generală suverană este simplă, „este una singură, așa că nu poate fi împărțită fără a fi distrusă”.²¹

Un guvern care se naște din simplitatea voinței generale va fi simplu, iar pentru Rousseau, „guvernământul simplu este cel mai bun în sine, chiar prin faptul că este simplu”.²² Dar filozoful admite imediat că „la drept vorbind, un guvernământ simplu nu există”, întrucât puterea se distribuie între mai mulți agenți sau instituții.²³ Guvernul se reduce la a modera mai multe voințe private și voința generală simplă în cadrul unor înțelegeri contractuale care sunt benefice pentru cel mai mare număr de cetățeni. A guverna înseamnă a pune în echilibru simplitatea cu numărul mare de oameni din societate. Când însă

cetățenii formează cel mai mic număr de indivizi, este mai ușor să se modereze între o singură entitate și mai multe entități. Republicile care au cel mai mic număr de cetățeni au și guverne mai simple, iar „mecanismele statului” sunt și ele mai simple.

Atunci când voința generală este suverană, simplitatea instrumentelor folosite de stat este transparentă pentru toți și poate fi explicată tuturor, deoarece toți iau parte la ea și o produc. Interesele sunt în acord unele cu altele, iar bunul simț prevalează. Oamenii simpli nu pot fi înșelați de retorica politică din cauza simplității lor, scrie Rousseau. Această tautologie este surprinzătoare numai dacă uităm că oamenii simpli nu sunt suficient de rafinați pentru a fi păcăliți. Prin „rafinat” Rousseau înțelege faptul de a fi înclinat către rafinamente, gâteli, sofisme și excese în orice, ceea ce creează o reacție în lanț a divizării și atomizării. Simplitatea oamenilor simpli este o forță îndreptată spre unitate, nu spre separare.

Pentru Rousseau, distanța dintre oameni, obiecte și cuvinte lasă loc manipulării și înșelătoriei verbale. Se

crează o distanță între indivizi, iar în acest spațiu dintre tine și mine pot apărea tot felul de tensiuni provocate de voințele proprii. Apropierea dintre tine însuși și alții, precum și sentimentul unei strânse familiarități cu propriul mediu, reprezintă privilegiul oamenilor simpli. Sufletul simplu, așa cum îi scrie Claire lui Julie în romanul lui Rousseau, este cel care „care nu caută, ca să spun așa, decât să se agațe de ceea ce te înconjoară”.²⁴ Sătenii din roman duc o viață simplă, cu tradiții și gusturi simple. Singura lor preocupare sunt oamenii și lucrurile din proximitatea lor fizică și morală. Romanul se transformă într-o odă adusă simplității, o apologie a traiului în simplitate.

În starea naturală, omul se descurcă singur și înfruntă primejdiile tot singur. El își dezvoltă capacități rudimentare pentru a supraviețui. În aceste condiții, omul natural este puternic în comparație cu cel social, care se îmbuibă cu mâncăruri rafinate ce provoacă inflamații și boli aproape incurabile. Rousseau face o listă a agresiunilor împotriva sănătății fizice și mentale a omului social, cele mai dure

fiind suportate de cei săraci, întrucât inegalitatea socială și economică implică și inegalitatea în privința stării de sănătate. Omul social nu își poate controla dorințele, el suferă de „oboseală și extenuare spirituală” și de mulțimea necazurilor care-i erodează sufletul.²⁵ Concluzia lui este următoarea:

Iată dovezile funeste că majoritatea relelor noastre ni le facem singuri și că le-am fi evitat aproape pe toate păstrându-ne felul de viață simplu, uniform și solitar care ne-a fost prescris de natură.²⁶

Starea de simplitate perfectă, de uniformitate și singurătate nu supraviețuiește primelor asocieri dintre oameni, care, în timp, generează pasiuni cum sunt invidia, mândria și violența. Într-o variantă inițială a *Contractului social*, Rousseau descria trecerea de la starea naturală perfectă la o ordine nouă, de tranziție, care nu este încă societatea propriu-zisă și nici o societate „ordonată”:

Această nouă ordine a lucrurilor dă naștere unei mulțimi de relații cărora nu le lipsește ordinea, organizarea și

stabilitatea, pe care omul le alterează și le schimbă continuu, căci o sută de oameni se spetesc să le distrugă, și doar unul singur se străduiește să le pună în aplicare. Și întrucât existența relativă a omului în starea de natură depinde de o mie de alte relații care se schimbă constant, el nu va fi niciodată sigur că este aceeași persoană în două momente din viața sa.²⁷

Societatea, chiar și în forma ei embrionară, generează complexitate. Afecțiunile de care suferă omul sunt și ale noastre, iar pentru Rousseau cel mai mare rău este capacitatea pierdută de a fi tu însuți, ca persoană unitară: statornicia sinelui se pierde odată cu formarea societății. Ceea ce se câștigă, totuși, este capacitatea de a învăța ceva despre tine însuți și despre alții, chiar dacă numai pentru a supraviețui într-o lume care se schimbă constant.

Așa cum a arătat Louis Althusser, starea naturală, potrivit viziunii lui Rousseau, nu constituie o cauză; nu este originea propriu-zisă a societății, deși conține, în formă embrionară, anumite condiții definitorii pentru aceasta, cum ar fi mila.²⁸ Simplitatea este la fel ca starea naturală, care se

află în afara istoriei, dar este mereu prezentă. Pentru Rousseau, simplitatea care contează servește ca remediu împotriva efectelor otrăvitoare ale denaturării și ale excesului de socializare. Pentru omul social, simplitatea nu este un dar, nu este un lucru extras din starea originară, ci este dobândită și practică, ba chiar predată.

În cadrul educației lui Emil din cartea omonimă a lui Rousseau distincția dintre a trăi și a-ți câștiga traiul este prima oară trăită de discipol, și mai apoi explicată de mentorul său. Să înveți cum să trăiești înseamnă să înveți să te adaptezi tuturor situațiilor; să înveți să-ți câștigi existența înseamnă să te pregătești pentru o profesie, ceea ce nu te va ajuta în situațiile în care cunoștințele tale specializate se vor dovedi incomplete sau inadecvate. Rousseau surprinde această idee prin următoarea frază: „Fericit cel care știe să părăsească atunci starea care-l părăsește și să rămână om în ciuda sortii!”²⁹ Condițiile se schimbă, situațiile sunt fluctuante, societățile se modifică și la fel se întâmplă și cu

omul, prins în procesul de denaturare a istoriei. Omul fericit, care-și trăiește din plin viața, este cel care nu se agață de lucrurile trecătoare; este o persoană care lasă lucrurile să se întâmple, să curgă, și merge mai departe. Există însă un principiu natural și simplu care nu se schimbă și care îi animă pe toți: conservarea vieții. Potrivit lui Rousseau, „principiile pe baza cărora omul virtuos învață să-și disprețuiască viața și să și-o jertfească pentru datorie sunt foarte îndepărtate de această simplitate primară. Fericite popoarele la care poți fi bun fără efort și drept fără virtute!”³⁰

Un om poate trăi o viață simplă, fără efort și din plin tocmai înăuntrul comunităților care-și trăiesc viața pur și simplu, și nu care se preocupă doar de a-și câștiga existența. În societățile în care ambiția oamenilor înseamnă să ducă un trai bun, faptul de a fi bun reprezintă o datorie, un efort. Omul virtuos este un om pentru ceilalți oameni; el este omul care muncește pentru a fi bun de dragul traiului într-o societate în care se încurajează legăturile sociale cu alții. Omul natural nu este nici harnic, nici virtuos. El doar

trăiește în simplitate. „Modestia și cinstea îmi erau scumpe; îmi plăcea să le cultiv într-o viață simplă și harnică”, îi scrie Julie pețitorului ei.³¹ Iată cel mai bun scenariu: să duci o viață simplă și productivă înconjurat de oameni simpli și productivi care se cunosc pe sine și unii pe alții foarte bine. Astăzi, simplitatea a devenit o virtute, un efort. Dar ce fel de virtute este ea?

Doi oameni, ambii modele ale simplității, sunt aleși de vicarul lui Rousseau în *Emil* pentru a explica adevărata natură a virtuții: filozoful Socrate și Cristos, cel mai simplu dintre toți oamenii. Socrate, preamărit drept părintele filozofiei și considerat lumină călăuzitoare pentru tot ce înseamnă rectitudine morală până la moarte, nu se compară cu Cristos, potrivit spuselor vicarului. Filozoful grec pur și simplu a exprimat în cuvinte acțiunile oamenilor măreți. „înainte de a fi definit el virtutea, Grecia era plină de oameni virtuoși”, scrie Rousseau.³² Chiar și moartea sa prin otrăvire, înconjurat fiind de discipoli, a fost lină, ușoară, aproape de invidiat. Această scenă a mortii

senine nu are nimic în comun cu răstignirea, când Cristos a suferit batjocoririle și violența celor care l-au capturat, oameni pe care apoi i-a iertat. Și mai important este că Cristos nu a definit virtutea copiind acțiunile virtuozitate ale celor care l-au precedat. Nimeni înainte de el, scrie vicarul, nu a fost la fel de virtuos ca el. El nu a avut nici un exemplu pe care să-l urmeze. El însuși *era* exemplul. „Din mijlocul fanatismului celui mai furios s-a făcut auzită cea mai înaltă înțelepciune; iar simplitatea celor mai eroice virtuți a cinstit pe cel mai nemernic dintre toate popoarele.”³³ Interesant este faptul că nu virtuțile, ci simplitatea virtuții a dat cinste chiar și „celui mai nemernic dintre toate popoarele”. Simplitatea virtuții nu este doar virtutea văzută în forma ei cea mai pură. O virtute este simplă dacă nu există alta ca ea înainte, dacă nu există un model virtuos care să fie copiat sau asupra căruia să se filozofeze. O acțiune virtuoză este simplă dacă nu este o imitație, o lecție învățată și aplicată în mod pasiv. Virtuțile de mână a doua și acțiunile virtuozitate învățate sunt necesare, dar nu sunt simple: ele sunt

reproduceri și rezultatul unui efort.

Știm că în scrierile lui Rousseau ideea de origine este importantă. Originea nu este determinată nici cauzal, nici istoric, ci este separată de istorie printr-un accident:

După ce am arătat că *perfectibilitatea*, virtuțile sociale, ca și celelalte facultăți pe care omul natural le primise în mod potențial, n-ar fi putut niciodată să se dezvolte de la sine, că ele ar fi avut nevoie pentru aceasta de concursul întâmplător al mai multor cauze străine, care puteau să nu se producă niciodată și fără de care el ar fi rămas veșnic în starea sa primitivă.³⁴

Rousseau nu ne lămurește care sunt acele „cauze străine” care au pus capăt stării naturale și au început denaturarea. în cadrul societății, simplitatea a devenit o virtute socială după accidentul care a dat naștere istoriei și a permis formarea comunităților organizate. Știm că omul social nu a conservat intactă simplitatea omului natural. Ce putem vedea este simplitatea ca element marcant al accidentului care a

despărțit omul dedicat oamenilor de omul dedicat naturii. Simplitatea nu este o condiție originară care trebuie recâștigată. Simplitatea ca virtute reprezintă dovada faptului că accidentul a avut loc. Traiul în simplitate include și posibilitatea ca lucrurile să se schimbe în mod neașteptat, faptul că adevărata virtute nu este calculată dinainte, ci eroică, tocmai pentru că este întâmplătoare. Omul social este pregătit, se adaptează, este calificat într-o meserie, predispus la acțiune și dispus să repete ce are de făcut, întotdeauna concentrat pe viitor și pregătindu-se pentru el. Omul simplu este gata pentru orice pentru că nu este pregătit pentru nimic în mod special.

Socrate era gata să moară, iar acest lucru l-a învățat de la filozofie. Cristos nu era gata să moară: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?”, întreabă omul cel simplu, fiul lui Dumnezeu pe Cruce, până când, la final, proclamă victorios: „Săvârșitu-s-a”.

Dacă nimeni nu pune la îndoială povestea lui Socrate, nimeni n-ar trebui să pună la îndoială povestea lui Cristos,

afirmă vicarul, chiar dacă aceasta este relatată în cadrul unui text plin de mistere și contradicții ce sfidează orice logică. Și ce este de făcut cu astfel de contradicții? Trebuie să le acceptăm. „Iată scepticismul la care am rămas, fără voia mea”³⁵, se confesează vicarul, care continuă:

Dar acest scepticism nu mi-e întru nimic nesuferit, pentru că el nu se întinde asupra punctelor esențiale practicii vieții și pentru că sunt bine decis cu privire la principiile tuturor datoriilor mele. Îl slujesc pe Dumnezeu în deplină simplitate a inimii. Nu caut să știu decât ceea ce are importanță pentru conduita mea.³⁶

Scepticismul involuntar este unirea complicațiilor rațiunii cu simplitatea inimii, acceptarea involuntară a adevărului cu incapacitatea rațiunii de a lua hotărâri și de rămâne liniștită. Simplitatea inimii retează zborul rațiunii și alinază cunoașterea la necesitate.

Rousseau a exclus simplitatea din discursurile unității ca origine sau ale originii ca unitate și din dezbaterile despre ontologie și primitivism.

Simplitatea civică nu este atavică și nici nu este reapariția bruscă a trăsăturilor ancestrale pierdute de-a lungul generațiilor. Traiul în simplitate, în cazul oamenilor ce pot să se îmbunătățească, înseamnă acceptarea faptului că accidente sunt ocaziile prin care se manifestă virtutea în cea mai pură formă. Să fii simplu înseamnă să întâmpini cum se cuvine posibilitatea întâmplării și a schimbării. Simplitatea nu este manifestarea ideii de simplitate, ci este deschiderea către posibilitate, posibilitatea posibilului.

O mare parte din proiectul filozofic al lui Rousseau avea ca scop retrezirea sentimentului vieții prin intermediul conștientizării clipei și al deschiderii spre orice se întâmplă în acea stare. Concepția sa asupra simplității văzute ca acces neobstrucționat la viața nemijlocită, la viață în general, l-a determinat să-și scrie opera autobiografică. Henry David Thoreau va adopta o filozofie similară când va începe să se documenteze despre viața simplă și chiar să o trăiască: „Mai mult, în ceea ce mă privește, cer oricărui scriitor, în primul rând, o relatare simplă și sinceră a propriei vieți.”³⁷

Experiențele directe și relatările de același tip furnizează materialul de bază al lui Rousseau și Thoreau. Ambii filozofi i-au ajutat pe mulți să-și schimbe viziunea asupra umanității și asupra asocierilor dintre oameni. Și mai important a fost însă faptul că ambii s-au opus mecanizării oamenilor: „El nu are timp să fie altceva decât o mașină”, scria Thoreau despre semenii săi.³⁸ Omul modern este preocupat să fie altcineva decât el însuși, doar pentru a răspunde dorinței altora. Pentru cei doi filozofi, simplitatea poate ajuta eul divizat să se unifice la loc. Reforma spre care tânjeau amândoi e una a autenticității și integrității nestânjenite de excese și divizări. „Luxul, în cea mai mare parte, și multe dintre așa- numitele plăceri ale vieții nu numai că nu sunt indispensabile, ci sunt adevărate piedici în calea elevării omenirii”, scria Thoreau.³⁹ Pentru a te înnobila și a-i înnobila și pe alții trebuie să te observi și să te înțelegi mai bine. Singurul mod de a obține acest lucru este să te dedici sărăciei voluntare: să renunți la bogățiile materiale și să devii mai bogat din punct de vedere spiritual stă

în responsabilitatea filozofului simplu, care trăiește în pădure. El credea că:

A fi filozof nu înseamnă doar a avea idei subtile sau nici măcar a fonda o școală, ci a iubi înțelepciunea în așa fel încât să duci, potrivit dispozițiilor ei, o viață de simplitate, independență, mărinimie și încredere, înseamnă să rezolvi câteva din problemele vieții, nu doar teoretic, ci și practic.⁴⁰

În acest pasaj, viața simplă se pune în serviciul înțelepciunii, iar cea mai mare înțelepciune este să trăiești în chip diferit, independent și generos, dar mai ales să trăiești „deliberat”, un termen drag adeptilor simplității precum Thoreau și Rousseau. Filozoful care trăiește în simplitate aspiră „să-și mențină căldura vitală prin metode mai bune decât ceilalți oameni”.⁴¹ Căutarea lui este însăși viața:

M-am dus în pădure pentru că am vrut să trăiesc deliberat, să dau piept numai cu faptele esențiale ale vieții și să văd dacă nu puteam învăța ce avea ea să-mi spună, ca să nu descopăr, când voi ajunge să mor, că nu am trăit. Nu am vrut să trăiesc ceva ce nu e viață; a trăi e atât de

bine [...] Am vrut să trăiesc profund și să sug toată măduva vieții, să trăiesc atât de bărbătește și într-un mod atât de spartan, încât să înfrâng tot ce nu era viață [...] să înghesui viața într-un colț și s-o reduc la termenii ei cei mai simpli.⁴²

Dacă Rousseau și Diogene căutau omul din spatele ecranului alcătuit din convenții și denaturări, Thoreau căuta ceva și mai mareț: viața însăși. A plecat să vâneze viața, dorind s-o prindă și s-o descopere așa cum e, bună sau rea, „meschină” sau „sublimă”, pentru a folosi cuvintele lui. Dar pentru a o prinde, trebuie să trăiești cu înțelepciune: „Simplitate, simplitate, simplitate! Eu zic să ne lăsăm treburile să fie două sau trei, și nu o sută sau o mie.”⁴³ Metoda lui era: „Simplificați, simplificați! în loc de trei mese pe zi, dacă e nevoie, luați numai una.”⁴⁴ A simplifica înseamnă a-ți reduce nevoile la ceea ce e absolut necesar pentru subzistență, în timp ce duci totuși o viață independentă, plină de mărinimie și de încredere.

Timp de peste doi ani, începând cu 4 iulie 1845, Thoreau a trăit într-o cabană pe care și-a construit-o lângă

lacul Walden din statul Massachusetts. Cabana se afla la doar douăzeci de minute de mers pe jos de orașul Concord, unde era familia sa și unde se întorcea regulat. Lacul era o atracție pentru cei care voiau să facă baie vara și pentru patinatori iarna, așa că vizitatorii îi întrerupeau viața de eremit destul de des. Dar oare experiența sa în singurătate și punerea ei pe hârtie, care i-a luat nouă ani și șapte versiuni de manuscris, a devenit mai puțin valoroasă doar fiindcă a fost atinsă de proximitatea celorlalți? Desigur că nu. Dar aparenta contradicție este o invitație de a o lua cu un grăunte de sare-, un condiment pe care, întâmplător, l-a numit „cel mai universal dintre ingrediente”, de care nu e nevoie în viață.⁴⁵

Observarea obiceiurilor de hrană și a modului de a cumpăra al oamenilor l-a motivat pe Thoreau să-și cultive și să-și facă singur mâncarea, în loc să cumpere produse de-a gata sau importate. Următorul fragment din *Walden* a rămas faimos:

Oricine din Noua Anglie ar putea să-și cultive cu ușurință propria materie primă pentru pâine, pe acest pământ

al secarei și porumbului, ca să nu depindă pentru ea de piețe îndepărtate și fluctuante. Totuși, noi suntem atât de departe de simplitate și independență încât în Concord numai rareori se vinde în magazin făină proaspătă și dulce. [...] în cele mai multe cazuri, țăranul dă boabele produse de el la vite și la porci și cumpără făină de grâu de la magazin, care nici măcar nu este mai hrănitoare și e mai scumpă. Am văzut că pot să cultiv o baniță- două de secară și porumb [...] am descoperit din experimente că pot face o melasă foarte bună fie din dovleci, fie din sfeclă, și știam că trebuie doar să sădesc câțiva arțari ca s-o fac încă și mai ușor, iar în timp ce ei creșteau puteam să folosesc și alți înlocuitori în afară de cei pe care i-am menționat. „Căci”, așa cum cântau străbunii, „pe buze ne-ndulcim cu licoare de grădină / Din dovleci și păstârnaci, din a nucilor tulpină.”⁴⁶

Simplitatea și independența, două calități demne de laudă, derivă din cultivarea propriilor legume, din caracterul econom al alegerilor și al consumului, din observarea cu atenție a mediului înconjurător, pentru a-ți da seama ce să cultivi, și din aplecarea

urechii la înțelepciunea păstrată în cântecele vechi de petrecere. Iată un cuvânt care surprinde înțelepciunea populară: înlocuitor. Nu există trai dus în simplitate fără înlocuire sau profanare, pentru a împrumuta o idee de la Giorgio Agamben. Profanarea este recuperarea unui obiect din sfera sacrului în care a fost transferat printr-o hotărâre de ordin religios, politic sau economic. Obiectul este recuperat din sfera sacrului pentru a fi readus în uzul comun, spune Agamben. „Religia capitalistă”, scrie el, „are ca scop, în faza ei extremă, să creeze ceva ce este în totalitate imposibil de profanat”, ale cărei utilizări alternative nu sunt niciodată dezvăluite.⁴⁷ Fabricarea melasei sau a lichiorului din dovleac poate fi un tip de profanare care face traiul simplu o acțiune politică de independență și de rezistență împotriva „religiei capitaliste”, o nesupunere față de legea obiectelor de unică folosință impusă de preoții consumerismului. Scopul vieții simple nu este de a reda obiectele uzului lor original și unic, dacă ar exista așa ceva. Traiul în simplitate profită de utilizările multiple ale lucrurilor pentru

a se deschide altor posibilități. Spiritul inventiv și cel al profanării sunt complementare. Prin înlocuitori, Thoreau s-a detașat de bani și de schimbul de produse – „puteam evita orice fel de comerț sau schimb în ceea ce privește hrana”.⁴⁸ Locuitorii Noii Anglii continuau să-și hrănească porcii cu cereale pe care le cultivau în timp ce cumpărau de la magazin făina la un preț mare.

Decizia lui Thoreau de a trăi în pădurea de la Walden, pe proprietatea mentorului său Ralph Waldo Emerson, a fost determinată de dorința – poate chiar nevoia profundă – de a scrie despre moartea fratelui său. Traiul simplu a fost într-un anumit sens o experiență complicată, însă binevenită, căci cugeta asupra morții în timp ce trăia plenar cu puțin. Chiar și experiența aceasta, ca atare, l-a făcut să se distingă printre semenii săi. Nu este surprinzător că Thoreau a fost comparat, la fel ca și Rousseau, cu filozoful care trăia într-un *pithos*. „A. Yankee Diogenes” („Un Diogene yankeu”) este titlul unei recenzii scrise de romancierul și jurnalistul Charles Briggs și publicată în octombrie 1854.

Lucrul care l-a făcut să îl asemene cu Diogene nu era îmbrățișarea cinismului ca filozofie: de fapt, Briggs admite că Thoreau nu era un cinic. Însă decizia lui de a trăi la marginea societății l-a făcut să pară astfel în ochii locuitorilor din New England, „al căror caracter este în esență de tip anti-diogenic”.⁴⁹ Locuitorii Noii Anglii nu erau atașați de ideea de solitudine, pentru că în izolare nu exista avantaj financiar. Briggs remarcă faptul că scopul lui Thoreau era „unul cu totul și cu totul deosebit, și anume acela de a încerca să fie ceva trăind din nimic, în opoziție cu regula generală, care presupune faptul de a trăi din ceva în timp ce nu faci nimic”.⁵⁰

În decembrie 1854, la câteva luni după prima ediție a cărții *Walden sau viața în pădure*, Thoreau a ținut o prelegere numită „Life without Principle”.

Este de remarcat că nu există nimic scris și demn de a fi menționat pe tema modului de a-ți câștiga existența: cum să faci din câștigarea traiului de zi cu zi o îndeletnicire onestă și onorabilă, dar în același timp atrăgătoare și măreață; încât se poate spune că, dacă *câștigarea* existenței nu prezintă aceste calități,

nici existența în sine nu le are.⁵¹

În viziunea lui, măreția este o răsplată mai ispititoare decât simpla virtute. Direcția în care este îndreptată privirea joacă un rol în obținerea unei vieți mărețe dar simple. Thoreau ilustrează această idee cu un citat: „Măreția nu se apropie de cel care privește veșnic în jos, iar toți cei care privesc în sus devin săraci.”⁵² În aceeași prelegere, Thoreau își dezvăluie disprețul față de activitățile care sunt de folos doar indivizilor, în detrimentul binelui comun. Mai rău, societățile guvernate de economia de piață și conduse de goana inovațiilor cu orice preț denaturează omul: „Frigul și foamea par mai plăcute naturii mele decât acele metode adoptate de oameni pentru a le evita.”⁵³ Mai bine să-ți fie frig și foame decât să-ți sacrifici conștiința pentru forțele pieței și pentru bunurile sale inutile. Inițiativa în afaceri și progresul au devenit, în anumite cazuri, dușmanii naturii umane, care poate face față provocărilor naturale, dar nu este capabilă să câștige războiul purtat de oamenii înșiși. Thoreau susține: „Modul în care cei mai mulți oameni își trăiesc

viața este improvizat și constituie de fapt o sustragere de la adevărata activitate a vieții, iar asta se întâmplă mai ales pentru că oamenii nu știu cum să acționeze mai bine, și uneori chiar nu vor.”⁵⁴

Ignoranța și eschivarea sunt blesteme. Cunoașterea, educația și experiența sunt adevăratele activități ale vieții. Activitatea vieții este numită de el „înțelepciune”. „Porcul care trăiește scurmând pământul s-ar rușina” în compania unor astfel de oameni lipsiți de înțelepciune.⁵⁵ Dar dacă nu se întreprinde nimic, dacă oamenii continuă să prefere ignoranța în detrimentul cunoașterii și lenevia în detrimentul acțiunii, dacă continuă să privească în jos de teama sărăciei, care apare dacă privesc în sus, atunci viitorul arată sumbru: „Concluzia va fi că omenirea se va spânzura de un copac.”⁵⁶ Dacă mai rămâne vreun copac; în vremea lui Thoreau mai erau încă păduri în care puteai să trăiești.

După debutul mai degrabă modest, Thoreau nu putea prevedea că povestea sa despre viața în pădure va ajunge să inspire generații după generații. *Walden*, cartea sa, a fost

recent transformată într-un joc video care a avut parte de multe recenzii bune. Există aici și o ironie tragică, prin faptul că elogiul acțiunii, educației și traiului simplu ajunge să fie un joc virtual la care ai acces prin intermediul unui ecran. Este oare acest lucru simplitatea în forma ei ultimă, când toate piedicile au fost înlăturate și imaginația are acces la orice e posibil? Nu, întrucât să simplifici înseamnă să te afli în contact direct cu materialitatea lucrurilor și să-ți păstrezi conștiința trăirii clipei în timp ce privești lumea și te uiți spre înălțimi. Emerson, care l-a influențat pe Thoreau, știa acest lucru. „Simplitatea universului este foarte diferită de simplitatea mașinilor”, scria el în „Spiritual Laws”.⁵⁷ Simplitatea universului nu poate fi citită ușor și este inepuizabilă. Simplitatea mașinii este finită și ușor de înțeles. Într-un pasaj adesea citat din eseul „Literary Ethics”, de fapt o prelegere ținută în iulie 1838, Emerson pune semnul egalității între simplitate și măreție, o calitate inaccesibilă mașinilor la momentul scrierilor lui și probabil și astăzi. „Nimic nu e mai simplu decât

măreția; cu- adevărat, a fi simplu înseamnă a fi mare.”⁵⁸ Omul care are măreție nu este cel care se lasă pradă dorințelor și impulsurilor personale și care se lasă subjugat de „activitatea înțelegerii”, ci acela care permite universalului să vorbească prin el, „care renunță la activitatea prea îndatoritoare a înțelegerii și îngăduie cele mai mari privilegii sentimentului spontan”, omul „care se leapădă de tradiție și exprimă gânduri spontane”.⁵⁹ Emerson scria fără vreo rezervă despre măreția omului prezentă în gândurile simple și în vederea nemijlocită. „Superioritatea omului constă în simplitatea gândirii lui, în faptul că nu întâmpină nici o piedică, ci privește drept în față la faptele pure, fără nici o culoare furnizată de opțiuni.”⁶⁰ O minte simplă „trăiește clipa și absoarbe trecutul și viitorul în ora prezentă”.⁶¹ Ideea că mintea simplă trăiește plenitudinea clipei prezente s-a transmis de la Fénelon la Rousseau și își găsește poate cea mai limpede expresie în limba engleză în scrierile lui Emerson. Pentru el, simplitatea e acromatică:

 Timpul și spațiul nu sunt decât culori

de ordin psihologic pe care le fabrică ochiul, însă sufletul este lumină: unde este el, este zi; unde a fost, este noapte. [...] Trandafirii de sub fereastra mea nu trimit la alți trandafiri care au fost sau la unii mai buni. Ei sunt ceea ce sunt, ei există alături de Dumnezeu în această clipă. Nu mai este timp pentru ei. Nu există decât trandafirul simplu. El este perfect în fiecare moment al existenței lui. [...] Omul însuși nu poate fi fericit și puternic dacă nu trăiește împreună cu natura în clipa prezentă, dincolo de timp.⁶²

Mintea simplă poate fi precum simplul trandafir dacă se lasă pradă clipei prezente și acceptă faptul că „doar viața contează, iar nu faptul că ai trăit”.⁶³ Puterea, scrie Emerson, nu este nici în trecut, nici în viitor, ci în prezent, în mișcare. Ea este energie, este prezentă în „traversarea prăpastiei”.⁶⁴ în natură, numai cel care are putere supraviețuiește schimbărilor, căci „natura nu tolerează în împărăția ei pe cel care nu se poate ajuta pe sine”.⁶⁵ Acceptarea faptului simplu al independenței naturii constituie baza eticii mișcării transcendente. întrucât lumea derivă

din conștiință, devine clar că „este mai simplu să fii independent”.⁶⁶

Rousseau, Thoreau și Emerson erau mult mai preocupați de ceea ce face viața mai simplă decât de cum să-ți câștigi existența. Până la urmă, etica lor conferă valoare mai presus de toate vieții, iar cele mai mărețe manifestări ale vieții se găsesc în natură. Lucrul descoperit de simplitate și pe care traiul în simplitate încearcă să-l ducă mai departe prin acțiuni deliberate și concertate este tocmai „traversarea prăpastiei”, energia vieții. Toți cei trei filozofi erau conștienți de

⁹ schimbările sociale, ⁹ politice, ³ culturale ⁹ și economice din timpul în care scriau. Este foarte probabil ca interesul pentru simplitate să fi fost determinat de revoluțiile la care au

fost martori. Pentru ei, ⁹ noul mod de viață nu aducea un omagiu complexității vieții. Acest mod nou de viață era redus la un set de

⁹ ambiții consumériste, la câteva acțiuni ^{9'9} făcute automat, la practici care învrăjlesc și la experiențe care duc la dezbinare.

Viața simplă, așa cum ne este

înfățișată de adepții transcendentalismului, a inspirat comunități internaționale precum cea din jurul fermei Fruitlands, fondată în iunie 1843 în orașul Harvard, statul Massachusetts, și care s-a destrămat brusc în luna decembrie a aceluiași an. Conflictele filozofice și proasta gestionare a resurselor fermei au dus la stingerea comunității.⁶⁷ Pentru membrii fermei Fruitlands, viața simplă, trăită departe de zgomotul și agitația societății, era de neconceput fără un regim de hrană care să excludă complet produsele de origine animală. Acest experiment a eșuat, însă crezul care se baza pe restricții alimentare și sănătate fizică a reprezentat ideea fondatoare pentru multe mișcări ale secolului al XIX-lea, mai ales din Germania. Chiar dacă aceste mișcări de „reformă a vieții” sau *Lebensreform*, răspândite prin toată Germania și Elveția la sfârșitul secolului al XIX-lea, nu au fost direct influențate de mișcarea transcendentalistă sau de Rousseau, prioritățile legate de dietă și de sănătate vedeau o influență a ideilor lui Rousseau și Thoreau.

Lebensreform s-a născut din

dezamăgire: pierderea credinței în capacitatea sistemului politic de a realiza reforme sociale a așezat responsabilitatea pe umerii individului, care a ajuns să fie socotit motorul schimbării prin excelență. Pentru Gustav Struve (1805- 1870), un democrat german radical cu viziune revoluționară, care a recunoscut că a fost influențat de Rousseau în alegerile sale de-a lungul vieții, „autocontrolul, moderația, simplitatea în orice facem, pe scurt, libertatea interioară” au fost cele care au pavat drumul atât de lung către dreptatea socială.⁶⁸ Aceste valori au creat un sentiment al identității de clasă printre cei care le-au adoptat. Deși comunitățile aveau viziuni politice și sociale divergente, pornind de la socialiști anarhiști și ajungând până la xenofobi, toate aceste grupuri au păstrat un set de valori de bază:

în ciuda diferențelor filozofice, aceste inițiative aveau, totuși, multe lucruri în comun. Fiecare dintre ele căuta să restabilească valorile comunitare în mediul rural într-o vreme a atomizării sociale rapide, bazându-se pe un stil de viață natural și independent care adopta cultivarea de produse organice, stilul de viață

vegetarian, nudismul și homeopatia. Fiecare dintre ele avea o retorică împotriva capitalismului și a materialismului, puneau accent pe tinerețe, văzută ca o valoare în sine, și și-a întocmit un calendar de celebrare a anumitor ritualuri. Mai mult decât atât, problema „prea mulți filozofi și a prea puțini cultivatori de cartofi” era comună acestor tipuri de comunități, fie că erau de stânga sau de dreapta.⁶⁹

Disproporția dintre numărul filozofilor și cel al cultivatorilor de cartofi face trimitere la comunitatea fondată la 1900 în zona lacului Schlachtensee de lângă Berlin, care se spune că a fost un eșec pentru că nu erau suficienți muncitori care să hrănească ,

numărul mare de gânditori.⁷⁰ Axându-se atât de mult doar pe gândire, comunitatea s-a destrămat. Dar această mișcare a supraviețuit în cadrul *Reformhaus*, sau al magazinelor cu mâncare sănătoasă, care s-au deschis în primul deceniu al secolului XX. Furnizând alimente care să satisfacă nevoile clienților atenți la propria sănătate, aceste magazine au devenit din ce în ce mai populare în

Germania și în multe alte părți ale lumii. Ele au devenit vitrina de prezentare a vieții simple, căci aceste magazine vând sănătate pentru cetățeni, pentru societate și pentru planetă. Ele par destinate cetățeanului alb și educat din clasa de mijloc, cu idei reformiste și care prețuiește libertatea individuală și sănătatea personală.⁷¹ În forma ei cea mai nepretențioasă, viața simplă, însoțită de strigătul de mobilizare „mai puțin este mai mult”, a devenit un lucru la care aspiră clienții morali și cu conștiință de clasă. Pentru comoditatea noastră, viața simplă ne este acum vândută în magazine. Nu mai e nevoie să ne construim cabane sau să filozofăm pe tema simplității.

11. Eng. *to take it with a grain of salt* (lat. *cum grano salis*, adică a privi ceva cu neîncredere, a fi sceptic, a avea rezerve (n. tr.).

CAPITOLUL 5

SIMPLITATEA PE

ÎNȚELESUL

TUTUROR

„Odată cu dezvoltarea extraordinară a tehnologiei, o sărăcie complet nouă s-a abătut asupra umanității, iar cealaltă față a acestei sărăcii este bogăția opresivă a ideilor care s-au răspândit printre oameni.”¹ În 1933, Walter Benjamin susținea că avansul necontrolat al tehnologiei are ca rezultat o anumită sărăcire a experienței. Chiar și proliferarea ideilor, așa „opresive” cum pot fi, nu are cum să umple vidul de ordin experiențial. Iar „sărăcirea experienței noastre nu este simpla sărăcire la nivel personal, ci una a experienței umane în general”.² Oamenii au experiențe puține, și totuși nu caută să îndulcească această sărăcie cu experiențe noi. Ei compensează acest lucru consumând cultură și știri deghizate în cultură. Compensarea *ad nauseam* duce la sațietate și oboseală.

„Sunteți toți atât de obosiți, și asta doar fiindcă nu ați reușit să vă concentrați gândurile asupra unui plan simplu, dar ambițios.”³ în oboseala lor, oamenii își transferă „existența simplă, dar măreață” asupra unor corpuri fantomatice, folosindu-se de dispozitive care să-i facă să se izoleze de restul lumii. Și astfel alungă din propria existență simplitatea și măreția.⁴ în final, sărăcirea experienței duce la sărăcire existențială.

Benjamin credea că soluția ar putea fi un anumit gen nou de „barbarie” pozitivă: „Căci ce îi face sărăcirea experienței unui barbar? îl forțează să o ia de la început, să pornească din nou, să înceapă cu puțin și să construiască pe parcurs, fără să se uite la stânga sau la dreapta”.⁵ Benjamin definește astfel viața simplă: o viață înrădăcinată în experiență, o viață ce crește din esența bogată a experienței imediate, o viață în care puținătatea mijloacelor și limpezimea scopurilor ne fac să înaintăm – viața simplă a barbarului, mereu un străin în ținut, trecând de fiecare dată obiceiurile prin testul experienței. Toți barbarii lui Benjamin împărtășesc „o absență totală

a amăgirii în privința epocii în care trăiesc și în același timp o acceptare nelimitată a acesteia”.⁶ Ca și ei, susținătorii traiului în simplitate afișează deseori o neîncredere în propria epocă în timp ce se dedică direct unor acțiuni locale cu impact pe termen lung.

Potrivit lui Walter Benjamin, a devenit din ce în ce mai greu să experimentezi lumea în totalitate și în mod nemijlocit. Zidurile și gardurile care delimitează terenurile în anumite suprafețe și bucăți de pământ ce formează proprietățile private împiedică experiența deplină. De asemenea, urmele fizice pe care le lasă oamenii în lume sunt elemente care amintesc de omniprezența lor. Benjamin are dreptate: omul modern și urmașii lui sunt ocupați să lase urme peste tot, fie că e vorba de graffitti sau de inițiale. Semnele existenței individuale se pot vedea aproape pe orice. Se scrie pe întreaga lume, ca să spunem așa. „Am fost aici” e un semn care comemorează prezența mea în lume. Sarcina barbarului este, astfel, să șteargă aceste urme, să înlăture granițele care demarchează tot ce

există și să curețe lumea, astfel încât să se plece de la zero. Descartes, Newton și Einstein au fost astfel de barbari, scrie Benjamin. Ei aveau o minte strălucită. Un barbar care poate s-o ia de la zero are toate trăsăturile măreției. Dar cum rămâne cu cei

⁹
care nu pot șterge tot? Oare putem șterge parțial urmele lăsate asupra lumii de topografi amatori în căutare de posteritate? Dacă tot vrem să facem asta, măcar putem lăsa semne ale identității noastre fără să vătămăm lumea?

Faptul de a nu lăsa urme nu reprezintă o dorință întâlnită frecvent și cu atât mai puțin un scop al vieții împărtășit de toți. E nevoie de un poet precum Alexander Pope, care să dezvăluie plenitudinea simplă a vieții trăite prin experiențe ce nu lasă semne de neșters ale existenței:

Ferice de omul căruia dorință și grijă îi sunt câteva moștenite pogoane –
pământ unde, în propria sa îngrădire,
aerul natal să-l respire
cu lâna turmei lui să-și țeară straiul
vaca lapte să-i dea, pâine, ogorul lui;
vara, numai copacii săi umbră să-i
dea,

iarna, să-l cruțe de văpaia gerului.
Și binecuvântat e-acel ce poate spune
că ore, zile, ani senini s-au înșirat
cu sănătate-n trup, în cugetul curat,
cu zile calme și cu vise line,
cu muncă și cu dulce-odihnă bine
cumpănite și amândouă, gândului,
atât de potrivite.
Așa vreau să trăiesc: ferit,
necunoscut,
să mor neplâns, de lume înstrăinat
și nici măcar c-o piatră mormântul să
nu-mi fie însemnat.⁷

Pope avea 12 ani când a scris această odă. El împreună cu familia lui fuseseră obligați să se mute la țară din motive religioase. Oda amintește de epoda 2 a lui Horațiu, numită „Beatus iile”, în care se cântă bucuria vieții la țară. *Oda singurătății*, poemul lui Pope, are în plus față de cel latin ideea de retragere din lume sau de trai liniștit, nevăzut, fără inscripție pe piatra de mormânt. Omul simplu se retrage din lume fără a o văduvi de ceva. Viața simplă a omului fericit se termină fără cuvinte. El a trăit și a lăsat în urmă viața fără ca vreun cuvânt care să povestească ceva, fără a lăsa posterității înscrisuri pe peretele istoriei de tipul „Am fost aici”. Viața

simplă nu se prelungește într-un șir de cuvinte, ci este trăită în clipa prezentă.

În epoca comunicării despre aproape orice, o epocă în care cuvântul rămâne scris pentru totdeauna pe interne, ideea de retragere din lume – neplâns, nevăzut, neștiut – devine ceva înspăimântător. Toți lăsăm în jur amprente de carbon sau amprente digitale. Noile tehnologii care ne împiedică să părăsim lumea fără să o fi rostit sau cântat reprezintă de fapt tot atâtea modalități de a învinge, chiar și într-un mod ce pare efemer, nimicnicia și moartea. Toată lumea scrie cu o cerneală virtuală, însă permanentă, despre experiențe ce nu le aparțin pe de-a-ntregul. Noile tehnologii schimbă mașinăriile în obiecte ale plăcerii. Dacă nu ne-ar fi teamă de moarte, scrie Henri Bergson, aceste plăceri s-ar evapora în aerul rarefiat, luând cu ele baloanele cu aer cald care le-au creat. Ele ar putea fi înlocuite cu bucuria și simplitatea vieții, care s-ar naște dintr-o „intuiție mistică difuză”.⁸ În cartea sa, *Cele două surse ale moralei și religiei* din 1932, Bergson scrie despre posibilitatea întoarcerii la o viață mai simplă, dacă nu simplă în totalitate. El

s-a întrebat dacă nevoile artificiale sunt generate de progresul științific, precum noile tehnologii, sau dacă noile tehnologii generează nevoi noi. Din punctul său de vedere, știința a fost pusă în slujba spiritului inventiv, care a animat oamenii timp de secole la rând.⁹ Spiritul inventiv de la care a luat naștere știința a schimbat lumea și mintea indivizilor. Creând nevoi noi, oamenilor de știință, inventatorilor și urmașilor lor adepți nu le-a păsat dacă invențiile lor erau destinate binelui public sau dacă satisfăceau dorințe ori plăceri induse artificial. Oamenii au responsabilitatea de a folosi mașinăriile și tehnologia cu un scop moral și în ideea de a-și simplifica mai degrabă decât a-și complica inutil existența.¹⁰

Revoluția felului de a folosi mașinăriile începe cu propriul corp. Cu fiecare nouă invenție mecanică sau tehnologică, chiar de la introducerea uneltelor de bază, omul și-a creat extensii ale propriului corp până într-acolo încât puterea și dimensiunile sale au devenit nemăsurat de mari față de cele ale sufletului.¹¹ Sufletul tot mai comprimat locuiește într-un corp extins, pe care nu-l mai guvernează.

Disproporția dintre suflet și corp explică cum nevoile artificiale și căutarea plăcerilor fizice imediate au devenit prioritare în raport cu preocupările de durată. Aceasta este sursa decăderii de ordin moral. Pentru Bergson, mașinăriile și tehnologia ar trebui să ne ajute să ne ridicăm deasupra nevoilor fizice pentru a ajunge dincolo de lume și a privi spre înalt. Mașinăriile ar trebui să ajute sufletul. Numai cel mai desăvârșit și activ misticism, scrie Bergson, slujit de invențiile omului, ar trebui să reglementeze funcționarea mașinilor. Acest „misticism desăvârșit” înseamnă simplitatea unei experiențe totale, ideale și mai mult decât umane, unde elementul subiectiv și cel obiectiv devin una, ca prezență totală.¹²

În proiectul filozofic al lui Vladimir Jankelevitch, viața simplă nu ajunge să aibă niciodată calitatea supraumană pe care o găsim la Bergson, profesorul său. Jankelevitch aduce în discuție două tipuri de simplitate, una numită *a qua*, simplitatea originilor, și cealaltă, *ad quam*, la care omul se întoarce prin simplificarea vieții. În eseul său despre simplitate se observă în principal două

idei: prima e cea potrivit căreia simplitatea reprezintă o decizie sau o acțiune făcută cu intenția de a nu detalia, rupe, diseca sau separa. Mintea simplă nu este plină de șanțuri, unghere și locuri ascunse formate de o conștiință căreia îi e teamă de propria umbră, ci este uniformă și unitară. În plus, numai șinele simplu, care este nedivizibil și întreg, poate găsi un altul pe care să-l iubească. După cum spune Jankelevitch, șinele tinde să fie unul în interior pentru a-l găsi în exterior pe adevăratul „celălalt” demn de iubirea sa, și nu doar o altă imagine a sa. În schimb, șinele divizat se află într-un dialog permanent și insistent cu părți din el însuși, în interiorul și în exteriorul său, dialoguri lăuntrice fictive și proiecții ale sale asupra celorlalți. Șinele simplu, din contră, a găsit un adevărat și real celălalt în celălalt.¹³ Simplitatea devine condiția pentru relațiile adevărate și depline și pentru dragoste. Cealaltă idee pe care o dezvoltă Jankelevitch în eseul său este cea de simplitate ca improvizație. Când este redusă la tăcere și întreagă, conștiința devine disponibilă pentru ceea ce se întâmplă în acel moment și

pentru posibilitățile prezentului. Omul simplu nu este *homo economicus*: nu muncește pentru viitor, nu are bani în bancă, nici nu pune bani deoparte pentru pensie. El improvizează: se lasă în seama fecundității prezentului, pentru a-l parafraza pe Jankelevitch.¹⁴ Plenitudinea prezentului nu poate fi cuantificată și cu siguranță nu poate fi monetizată: ceea ce apare este acceptat fără pregătire și fast sau este primit cu o „pregătire de moment”, pe măsură ce se întâmplă.¹⁵ Simplitatea este improvizație, simplitatea este dragoste. Simplitatea lui Jankelevitch se referă la viața împreună cu alții în bogăția dăruită de clipă. Este și simplitatea văzută ca acțiune, și nu ca extaz sau misticism, și cu siguranță nu ca eroism, oricât de umil ar fi, ca în filozofia lui Bergson.

Astăzi, noțiunile de trai în simplitate și tehnologie sunt strâns legate: aplicațiile simple pentru mobil sunt cele care ne salvează de o viață care a devenit prea complicată. Rămân, totuși, zone ale experienței și ale existenței în care intruziunea tehnologiei este mai puțin vizibilă și mai insidioasă. Companii precum Apple le oferă

clienților rapoarte săptămânale ale utilizării telefonului mobil

într-o încercare dubioasă de a încuraja autocontrolul. însă rezistentă în fața „caracterului imperios al tehnologiei este din ce în ce mai mare. Chiar și în culturile iubitoare de tehnologie, bastioanele neoluddismului— nu par că se dau bătute. „Va fi anul 2018 anul neoluddismului?” se întreba Jamie Bartlett în ziarul *The Guardian*.¹⁶ Dovezile împotriva tehnologiei se adună: acuzații ale amestecului Rusiei în

alegerile din America, nenumărate încălcări ale confidențialității datelor online și extinderea progresivă a „darknetului”. Democrația se află sub amenințarea

tehnologiei: „Peste câțiva ani, fie tehnologia va distruge democrația și ordinea socială așa cum o știm, fie politica se va impune asupra lumii digitale. Este din ce în ce mai clar însă că tehnologia este cea care câștigă bătălia la ora actuală, zdrobindu-și oponentul șubrezit și slăbit.”¹⁷

Bătălia este în toi. În ultimii ani, stilul de viață care se bazează pe foarte puțină tehnologie și traiul în afara ei au devenit din ce în ce mai atrăgătoare

pentru tot mai mulți oameni. Mișcări noi, precum cea a „traului lent”, numită și „tehnologie lentă”, celebrează răbdarea ca virtute. Luddismul reformat sau moderat, propovăduit de Jamie Bartlett, poate fi atrăgător pentru cei care evită viziunea apocaliptică a tehnofobilor convinși. Însă mișcarea se radicalizează tot mai mult sub vechile stindarde.

Theodore Kaczynski, cunoscut și drept Unabomber, susținea noul luddism. Manifestul lui, numit *Industrial Society and Its Future* („Societatea industrială și viitorul ei”), a fost publicat în 1995, după aproape două decenii de activism anti-tehnologie și acțiuni violente, inclusiv expedierea unor bombe ce au provocat trei decese și multe alte vătămări grave. Lucrarea lui identifică numeroasele rele – precum pierderea libertății și violența psihologică – generate de progresul tehnologic nestăvilit. Kaczynski își bazează colecția de eseuri din 2008, numită *Technological Slavery* („Sclavia tehnologică”), pe patru idei principale:

(1) Progresul tehnologic ne conduce inevitabil la dezastu. (2) Numai

colapsul civilizației tehnologice moderne poate evita dezastrul. (3) Stânga politică este prima linie de apărare a societății tehnologice împotriva revoluției. (4) Este nevoie de o nouă mișcare revoluționară, dedicată eliminării societății tehnologice.¹⁸

În introducerea cărții sale, David Skrbina dezvoltă una dintre ideile specifice luddismului: oamenii nu au evoluat pentru a face față unui avans tehnologic de amploarea observată astăzi. Incapacitatea fizică și psihologică de a ne descurca în fața efectelor din prezent ale tehnologiei și incapacitatea minții noastre de a prevedea unde ne va duce acest avans ar trebui să ne alarmeze. Și acest lucru se întâmplă. Însă Skrbina speră că tehnologia este pe cale să se autodistrugă.¹⁹ *Technological Slavery* include un capitol care demască mitul anarhisto-primitiv al grupurilor de vânători- culegători ca model pentru societatea actuală. Ted Kaczynski se opune celor pe care îi numește „visători blegi, leneși și șarlatani”, dar admite că oamenii primitivi nu erau afectați de stresul cronic generat de tehnologie, așa cum suntem noi, că

practicile primitive nu distrugteau mediul, cum se întâmplă acum, și, mai presus de toate, că membrii societăților primitive aveau o viață mult mai liberă decât noi.²⁰ Eliberarea de tirania tehnologiei este forța motrice a ideologiilor susținute de autor și de epigonii lui.

Grupurile anti-tehnologie aduc la lumină unele pericole ale expansiunii ei agresive. Cele mai radicale dintre aceste grupuri promovează eliberarea de tehnologie prin acțiune, chiar acel gen de acțiune care pune în pericol valori democratice adânc înrădăcinate, precum egalitatea și pacea. Mișcarea wildistă—, care este anti-civilizație, constituie un caz reprezentativ. Etológia și sociobiologia îi furnizează armătura ideologică. Partizanii ei apără întoarcerea la moduri de viață proprii indigenilor, chiar dacă o astfel de existență încurajează violența endemică. Ei au adoptat o strategie dublă: în primul rând, „readucerea la sălbăticie” a ceea ce a fost în mod greșit smuls din natură; în al doilea rând, ascultarea chemării voinței sălbătice din noi. Progresismul, în special cel social, este acea *bête noire* a mișcării wildiste, care crede că orice

fel de progres – înțeles ca o modificare artificială a naturii – duce la denaturări. Umanismul ca ideologie principală și câteva dintre ramificațiile lui moderne, precum democrația și mișcările de eliberare, sunt considerate nefirești. Fractura profundă dintre viziunea mișcării wildiste și anarhismul politic pare să fie de nerezolvat, însă dialogul dintre unii eco-anarhiști și eco-socialiști ar putea fi reînviat.

Samuel Alexander, director adjunct la Simplicity Institute, a propus conceptul de „democrație sălbatică”. Pentru Alexander, eco-anarhismul fără naționalitate, centrat pe educație, pe nesupunere civică și pe reînnoire, nu se opune obiectivelor legislative ale eco-socialiștilor.²¹ Mai degrabă decât în favoarea unei răsturnări bruște a guvernului, Alexander argumentează în favoarea unei revoluții neîntrerupte, care susține valorile ecologice și dreptatea socială. O asemenea revoluție ar putea scurta expansiunea rapidă a capitalismului nereglementat.²² Democrația sălbatică se desfășoară într-un spațiu politic și cultural în care imaginația a fost readusă la sălbăticie:

Această deschidere sau readucere la sălbăticie a imaginației nu este o precondiție lipsită de importanță a schimbării. Nu va exista nici o trecere deliberată dincolo de capitalism – fie ea eco-socialistă, eco-anrhistă sau de orice alt fel – până când nu vor înțelege mai mulți că sunt posibile alte lumi. Astfel, toate viziunile asupra unui mod alternativ de viață ar trebui încurajate pentru a ajuta la aprinderea imaginației revoluționare a oamenilor. [...] Problema reală, cred eu, este să găsim cum să trezim în imaginația oamenilor *însăși posibilitatea* unui mod de viață alternativ.²³

Alexander are dreptate. Trezirea în imaginație a posibilității unei vieți mai simple trăite în prezent în timp ce se pregătește pentru viitor este probabil la fel de importantă pe cât este de greu de realizat. Argumentul său este valid și oportun. Ideea sa de readucere la sălbăticie a imaginației trimite la o sursă mai veche foarte atrăgătoare din punct de vedere cultural. Alexander își încheie pledoaria cu un citat din cartea lui Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*: „Această lume nu este decât o pânză albă pentru

imaginație.”²⁴ Cuvintele exacte ale lui Thoreau sunt: „Această lume nu este decât o pânză albă pentru închipuirile noastre.”²⁵ Modificarea lui Alexander a adjectivului posesiv și a formei de plural din textul original este plină de semnificație. Dacă prin „închipuirile noastre” Thoreau înțelegea imaginația noastră creatoare, atunci lumea se desfășoară în fața noastră precum pe o tablă goală pe care proiectăm imagini. Ideea romantică a unei imaginații active și creatoare încă domină: imaginația zugrăvește lumea în tușe groase, în timp ce o ia în posesie cu fiecare atingere de pensulă. Da ar putea, oare, imaginația noastră să ne deposeze de lume?

Potrivit lui Martin Heidegger, „tehnica este o modalitate a scoaterii din ascundere”²⁶. Ceea ce este revelat în tehnică este lumea ca „situație-disponibilă”. „Scoaterea din ascundere care domină în tehnica modernă este o cerere insistentă de livrare [*Herausforderri*] prin care naturii i se pretinde, în chip insolent, de a ceda energie, o energie care poate fi extrasă și înmagazinată ca atare”, scrie Heidegger în eseul său, „Die Frage

nach der Technik" („întrebarea privitoare la tehnică").²⁷ într-o lume tehnologică, marilor adâncimi ale pământului, unui câmp sau unui râu „i se cere în chip insistent" să furnizeze energie, căreia i se cere la rândul său să producă căldură; căldurii i se cere să producă abur, căruia i se cere la rândul său să pună în funcțiune motorul, care poartă cărbunele și așa mai departe. Această cerere insistentă de livrare nu se termină niciodată și nici nu este nedeterminată. Scoaterea din ascundere se scoate din ascundere pe sine, în timp ce își rânduiește și asigură rețeaua proprie și complexă de căi. „Pretutindeni lucrul acesta este supus comenzii de a sta neclintit la dispoziție și anume de a sta pentru a putea fi oricând comandat în vederea unei ulterioare comenzi. Ceea ce este supus în felul acesta comenzii are propria sa situație [Stand], pe care o numim «situație-disponibilă» [Bestand]."²⁸

Toate lucrurile sunt constrânse, supuse comenzii și schimbate între ele în această „situație-disponibilă" pe care o numim real.²⁹ Și omul este inclus, cu siguranță, în această „situație-

disponibilă”, adesea în categoria „material uman”, deși are o oarecare putere de a da o direcție comenzii.³⁰ De asemenea, Natura și-a păstrat puterea de a produce materie primă: ea se poate scoate din ascundere independent de om și tehnologie.

Toate lucrurile care sunt cerute cu insistență sunt ordonate și asamblate într-un proces activ de „încadrare” [Ge-ste//]. Încadrarea poate copleși orice altă formă de scoatere din ascundere. Ea ascunde omul de om: „omul nu se mai întâlnește astăzi nicăieri cu sine însuși, adică cu esența sa.”³¹ *Ge-stell-ul* poate ascunde felul în care lumea se scoate din ascundere și poate chiar ascunde însăși scoaterea din ascundere:

Amenințarea la care este expus omul nu provine în primul rând de la mașinile și aparatele tehnicii, al căror efect ar putea fi, de bună seamă, mortal. Adevărata amenințare l-a și atacat pe om în esența sa. Dominația *Ge-stell-ului* amenință cu posibilitatea ca omului să-i fie refuzat să poposească într-o scoatere din ascundere mai originală și să descopere chemarea unui adevăr mai apropiat de început.³²

Ge-stell-ul și procesul care vede lumea ca o „situație-disponibilă” determină legătura umanității cu lumea. *Ge-stell-ul* ascunde alte forme de scoatere din ascundere, așa cum se afirmă în citatul de mai sus, limitându-ne capacitatea de a auzi un adevăr „mai apropiat de început” și mai sălbatic. Dar în *Ge-stell*, ne explică Heidegger, e conținută posibilitatea grijii față de lume, a dorinței de a nu o distruge. Termenul grecesc *technē*, spune Heidegger, transmite ideea de instrumentalitate și de artă, sau *poiesis*. *Poiesis* este producerea a ceva, aducerea la existență realizată de poet sau artizan. Eseul lui Heidegger îl invită pe cititor să vadă lumea nu doar ca pe „situație-disponibilă”, ci și ca pe *poiesis*, ca pe o participare la procesul de naștere, de revelare. Pentru poet, lumea se scoate din ascundere pe sine așa cum este: „Poeticul aduce adevărul în strălucirea a ceea ce [...] iese la iveală strălucind cel mai pur. Poeticul străbate orice artă, orice scoatere din ascundere care aduce în sfera frumosului tot ceea ce fințează în chip esențial.”³³ Ceea ce strălucește cel mai pur este adevărul. Această scoatere din

ascundere trebuie protejată de expansiunea Ge-ste//-ului. Arta este cea care ne poate ajuta să sondăm esența tehnologiei.

Ideile lui Heidegger deschid căi noi de reflecție asupra vieții simple. Arta și *Ge- stell-ul* sunt tipuri diferite de scoatere din ascundere, dar orice scoatere din ascundere vine opusul său: ascunderea. Tensiunea dintre cele două tendințe se vede în operele de artă și în produsele meșteșugului uman. Exemplul tâmplarului ucenic ilustrează această idee:

Ucenicia lui nu este simplă practică, prin care capătă pricepere în mânuirea uneltelor; nici nu acumulează pur și simplu cunoștințe despre formele obiectelor pe care trebuie să le construiască. Întrucât trebuie să devină tâmplar adevărat, el se pregătește să răspundă și mai înainte de toate la diversele tipuri de lemn și la formele latente în el – la lemn așa cum intră în locuința omului, cu toate bogățiile ascunse ale naturii sale. De fapt, această afinitate cu lemnul este ceea ce susține întregul meșteșug. Fără o astfel de afinitate, această meserie nu ar fi decât muncă goală, iar orice

îndeletnicire de acest fel ar determinată exclusiv de un scop material. Toate meșteșugurile și toate raporturile dintre oameni se află în acest pericol.³⁴

Natura afinității tâmplarului cu materia primă face diferența dintre meșteșug și muncă. Mai mult decât atât, tâmplarul mai întâi „se fabrică pe sine”: el lucrează asupra sa pentru a fi în stare „să răspundă” la calitatea lemnului. După ce munca inițială asupra lui însuși s-a terminat, poate „să răspundă” la ceea ce este scos din ascundere în timpul lucrului. În timp ce lucrează, el înțelege că nu există scoatere din ascundere fără ascundere. Afinitatea cu materia primă se traduce prin atenție atât pentru ceea ce sunt lucrurile, cât și pentru modul cum le răspundem. Afinitatea păstrează în sine și secretele sau „bogățiile ascunse” ale materiei prime în locul punerii sale în ordine. În sfârșit, afinitatea poate fi înțeleasă ca prezența simultană a artizanului, a lemnului și a obiectului care e scos din ascundere. Dar acceptarea bogățiilor lumii, odată ascunse, iar acum scoase din ascundere, fără încercarea de a le pune

în ordine, necesită efort și smerenie, două virtuți prezente în viața simplă.

Ideea lumii care nu dezvăluie și nu ascunde nimic altceva decât pe sine, dar ca un lucru unitar, se află, în multe privințe, la baza vieții simple. Clément Rosset și-a dedicat o mare parte din cariera filozofică sondării atitudinii minții omenești față de real. El definește realul ca pe „suma evenimentelor care sunt aduse la existență”.³⁵ Rosset vede în simplitate „suprapunerea realului cu sine însuși”, care este, admite el, un fenomen rar.³⁶ Perceperea coincidenței realului cu realul cere curaj sau prostie, posibil ambele. Rosset spune:

Nimic nu este mai fragil decât aptitudinea omului de a fi în acord cu realitatea, de a accepta fără rezerve prerogativele realului. Această aptitudine este atât de rar întâlnită, încât pare rezonabil să ne imaginăm că presupune cu adevărat recunoașterea unui drept inalienabil – dreptul realului de a fi perceput însă reprezintă un fel de *toleranță* provizorie și condiționată. O toleranță pe care oricine o poate anula când vrea, de îndată ce situația o cere.³⁷

Pragul nostru de toleranță în fața realului este testat constant de realul însuși. Realul ne provoacă progresiv reacții precum frustrare, dezgust și furie, așa că toleranța noastră față de el dă semne clare de erodare. Din contră, părem să tolerăm mai ușor o multitudine de expediente, precum realitatea virtuală, care ne îndepărtează de real. Aplicațiile de realitate virtuală s-au dezvoltat relativ recent, însă complicațiile, distracțiile și escapismul de orice tip nu reprezintă un fenomen nou. Complicarea – din punct de vedere etimologic, a împături sau a așeza în straturi, spre deosebire de despăturire sau simplificare – se dovedește o cale sigură de opoziție față de real. Rosset alătură ceea ce numește „dezgustul pentru lucrurile simple” și gustul pentru lucrurile complicate:

La primul nivel, repulsia pentru lucrurile simple exprimă doar un gust pentru cele complicate: strategia complicată este de preferat atitudinii simple, chiar dacă scopul celor două este același și chiar dacă un exces de complicație poate însemna ratarea țintei. Cu toate acestea, la al doilea nivel, care nu îl elimină pe primul, ci care îl adâncește și îl pune în lumină,

repulsia pentru lucrurile simple denotă teama de ceea ce e unic, distanța față de lucrul în sine, gustul pentru complicație, care exprimă în primul rând nevoia de *duplicare*, cerută pentru acceptarea cu greu a realității, al cărei caracter unic și brutal este perceput instinctiv ca fiind de nedigerat. Înțeleasă astfel, respingerea lucrului simplu ne permite să înțelegem de ce cei afectați sunt atrași de ceea ce îi afectează: nu pentru a părea inteligenți celorlalți, cât mai ales pentru a supune strălucirea realului, a cărei vitalitate îi rănește prin caracterul său nepermis de unic. Lucrurile pot fi suportate numai dacă sunt mediate, dublate: nimic pe lume nu poate fi luat „ca atare”.³⁸

Scopul poate fi limpede, iar pașii ce trebuie făcuți pot părea simpli, dar eu prefer calea complicată. Văd care este calea mai simplă către destinație, însă aleg să n-o urmez. Ocolișurile și abaterile nu neagă existența drumului drept, dar e alegerea mea să văd care este calea dreaptă și să decid să merg pe drumul șerpuit, chiar până la epuizare, către destinație. De multe ori, drumurile mai lungi par mai libere: așa

și calea pe care am ales-o. Însă, pe măsură ce înaintez pe drumul lung și întortocheat, nu pierd niciodată din vedere drumul scurt, care se ivește agasant în fața mea în moduri neașteptate. În cartea sa, *Le Réel et son double*, Rosset descrie acceptarea-respingerea realului ca pe un fapt mai comun decât *refularea* freudiană sau *forcluderea* lacaniană.

Acest mod diferit de a te debarasa de real seamănă cu un raționament corect care se încheie cu o concluzie aberantă. Este o percepție exactă ce se dovedește a fi incapabilă să inducă un comportament adaptat la această percepție. În situația asta, nu refuz să văd și nici nu neg realul care mi se dezvăluie în fața ochilor. Dar consimțământul meu se termină aici: am văzut ceva, l-am acceptat, dar nu sunt dispus să fac mai mult. În toate celelalte privințe, îmi mențin punctul de vedere, insist să mă comport ca și până acum, de parcă nu aș fi văzut nimic. În mod paradoxal, percepția mea prezentă și punctul meu de vedere anterior coexistă. Avem aici o percepție care nu este greșită cât este *inutilă*.³⁹

Percepția inutilă a realului nu este

ignorată, ci înlocuită. Nu e vorba de orbire, ci de un caz grav de *vedere dublă*.⁴⁰ Așa cum afirmă Rosset, dublul este simultan el însuși și celălalt, nici acceptare, nici respingere a celuilalt. Realitatea, sau „suma evenimentelor care sunt aduse la existență”,

⁹
este percepută ca inevitabilă și fără putința de a fi modificată, dar capabilă de a fi dublă. Este inevitabilă, pentru că evenimentul care este adus la existență face acest lucru într-un mod unic, excluzând toate celelalte moduri. Ceea ce se percepe în cadrul percepției aducerii la existență a unui eveniment este

⁹
exact unicitatea realizării sale.⁴¹ Vedem realul ca fiind unic și simplu. Mai vedem și că realul nu se poate modifica. Întrucât se schimbă permanent, acesta este fără formă, iar ceea ce este fără formă nu poate fi reformat sau modificat.⁴² Realul este în perpetuă schimbare, nu poate fi modificat și e simplu. Și totuși, nu oricine poate accepta această definiție a realului.

⁹
Realul este suportabil numai atunci când e mediat sau complicat. Complicăm realul, căci suntem animați

de curiozitate

9

intelectuală și de dorința de a-i pătrunde secretele. Când îl complicăm, îl încercăm cu înțelesuri pe care nu le avea; găsim în el secrete pe care credem că le păzește cu gelozie. Dar realul nu are secrete, pentru că nu are nimic de ascuns.⁴³ Ne este mai ușor să credem că realul ascunde ceva de noi decât să îi suportăm simplitatea. Dar dacă rămâi deschis la simplitatea realului, trebuie să accepți riscul dublu al triumfului și al umilirii: triumful de a fi unic, de a fi singurul care vede lucrurile așa cum sunt și umilirea de a fi singur, doar unul, aproape nimeni.⁴⁴ Când percepem chiar și puțin simplitatea realului, nu ne simțim oare triumfători în experiența noastră și umiliți de ușurința cu care am accesat-o? Propria experiență a realității este simplă într-un mod triumfător și umilitor. O viață trăită în simplitate este o viață gata să adopte umilința, smerenia și triumful realului văzut așa cum este, al lumii trăite așa cum este.

Trăirea lumii ca lucru real presupune anumite provocări. Căutarea simplității și a realității sinelui necesită concesi și mai multă smerenie din partea celui

care caută. Șinele personal – cel de care atașăm ideea de identitate – este cel mai bine descris într-un episod povestit de Clément Rosset. După moartea tatălui său, care fusese tipograf dintr-un oraș de provincie, fiul se hotărăște să preia afacerea. Răsfoind diferite hârtii tipărite din atelier, dă peste un plic burdușit pe care se afla eticheta „Nu deschide”. Timp de șase ani a rezistat tentației de a-l deschide, dar până la urmă cedează. Ce a găsit în plicul cu eticheta „Nu deschide”?

Alte peste o sută de etichete inscripționate cu „Nu deschide”.⁴⁵ Identitatea personală este precum acest plic, plină de mesaje fără importanță.⁴⁶ Acest episod evidențiază definițiile pe care Rosset le dă identității personale și celei sociale. Identitatea personală este de fapt o identitate împrumutată prin imitarea continuă a celorlalți. La rândul său, șinele imitat este alcătuit din imitații ale altor identități. Lanțul de identități împrumutate sau copiate este ceea ce Rosset numește identități sociale.⁴⁷ Șinele este alcătuit din alții, care sunt, la rândul lor, alcătuiți din alții.

într-un alt exemplu, Rosset îl invocă pe Lacan, care a arătat că identitatea unui bărbat căsătorit, de pildă, nu este determinată de faptul verificabil că e soțul cuiva, ci de faptul că altcineva îi este soție.⁴⁸ Dacă rămâne fără tovărășia acelui altcuiva, în acest caz a soției, sinele însingurat trăiește o pierdere a identității. Ceea ce se resimte ca pierdere a identității este de fapt o pierdere a sinelui social, care, potrivit lui Rosset, este imitat, niciodată însușit pe deplin și nici determinat. În acest sens, pentru a te înțelege pe tine trebuie doar să-ți cercetezi manifestările sinelui social. Introspecția sau ideea de a găsi o iluzorie identitate personală profundă nu face decât să conducă la dezvăluirea de identități sociale achiziționate prin mii și mii de imitări ale altora. Toate aceste imitări creează senzația, așa iluzorie cum este, a unui sine unificat și continuu.⁴⁹ În opinia lui Rosset, ideea de a-ți găsi sinele ca pe ceva întreg și simplu este sortită eșecului. Dar ideea că ești alcătuit din alții și împreună cu alții ar putea revitaliza simțul binelui comun și cel al dreptății.

Spre deosebire de real – care e unic,

fără putința de a fi modificat, imprevizibil și simplu –, șinele este compus, construit, modificabil și obișnuit. Aceste calități ale sinelui pot fi la fel de intolerabile pentru noi precum sunt unicitatea și simplitatea realului, pe care încercăm să le schimbăm prin complicații nesfârșite. Încercăm să simplificăm șinele spre a-i da unitatea pe care i-o refuzăm realului. Complicăm ceea ce e simplu și simplificăm ceea ce e complex. Trăirea unei vieți simple poate însemna inversarea tulburătoare a unui set de valori pe care mulți le consideră adevărate și poate pretinde punerea la îndoială a principiilor întipărite în minte încă de la o vârstă fragedă. Șinele nu este simplu, ci complex, și nu e niciodată unic; lumea nu este complexă, ci simplă. Acest lucru poate constitui baza unei etici a grijii ce tinde spre ceea ce e simplu – adică unic, fără putința de a fi modificat și de neînlocuit. În acest experiment mental, lumea simplă și de neînlocuit are nevoie de grija noastră pentru că e simplă.

Cei mai mulți cititori ai acestei cărți sunt familiarizați cu mișcarea numită

simplitatea voluntară. Această sintagmă este în general atribuită lui Richard Gregg, quaker și susținător al ideilor lui Gandhi, care i-a dat o definiție în *The Value of Voluntary Simplicity* („Valoarea Simplității voluntare”), opuscul publicat în 1936. Simplitatea voluntară, ne spune Gregg, este expresia „unicității scopului, a sincerității și onestității, precum și a evitării dezordinii exterioare, a posesiunilor irelevante pentru scopul principal al vieții”.⁵⁰ Unicitatea scopului și scopul principal al vieții sunt însăși viața: a mea, a celorlalți oameni și a lumii. Pe parcursul anilor, simplitatea voluntară a crescut și s-a amestecat cu alte mișcări similare și cu aspirații complementare. Cartea lui Duane Elgin, *Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich* („Simplitatea voluntară: spre un mod de viață simplu în exterior și bogată în interior”), publicată în 1981, a unificat multe dintre principiile călăuzitoare ale unei mișcări sociale și culturale care îmbrățișase valori ce-și aveau originea în contracultura proprie anilor 1960 și 1970. Drepturile civile, emanciparea

femeilor și mișcarea pentru drepturile persoanelor gay, grija pentru mediu și anticonsumerismul s-au hrănit toate din mișcarea simplității voluntare. Cartea lui Elgin a fost urmată de o serie de lucrări ce pun preț pe virtuțile vieții simple, precum cartea lui Sarah Ban Breathnach, *Simple Abundance* („O abundență simplă”), din 1995, care s-a vândut în milioane de exemplare, devenind unul dintre bestsellerurile anilor 1990, și cartea lui Cecile Andrew, *The Circle of Simplicity: Return to the Good Life* („Cercul simplității: întoarcerea la o viață bună”), din 1997, care a dat un nou imbold mișcării. Simplitatea voluntară (compusă dintr-un set de valori cuprinzătoare ce merg de la grija pentru mediu și anticonsumerism până la căutarea unei vieți bune) este o mișcare atât de variată, încât nici o definiție nu poate face dreptate gamei largi de motivații care inspiră oameni și grupuri din întreaga lume. Cu toate acestea, un nou sentiment al nevoii urgente de a salva planeta mobilizează toți adepții simplității voluntare.

Cine sunt adepții simplității? Samuel Alexander și Simon Ussher, directori

adjuncți la Simplicity Institute, din Australia, au făcut în 2012 un sondaj în mai multe țări, pe un eșantion de peste 2.000 de oameni, pentru a înțelege mai bine motivația și obiceiurile adeptilor simplității.⁵¹ Unele dintre rezultatele lor merită să fie discutate aici. Primul lucru semnificativ are legătură cu statisticile demografice: numai 21% dintre participanți trăiesc în zone rurale.⁵² Acest lucru confirmă faptul că mișcarea nu reflectă vreo revenire la impulsurile primitiviste care să îi facă pe oameni să se mute la țară. Acest procent mai arată și că există o șansă mai mare decât s-a anticipat ca mișcarea să se extindă spre un segment mai larg din populația urbană de pe glob. Dacă ar fi atras numai oameni din zonele rurale, expansiunea mișcării ar avut de suferit. Un alt aspect notabil rezultat din răspunsurile la sondaj este că 67% dintre participanți și-au redus în mod voluntar veniturile. Acest număr, așa cum observă autorii, confirmă ipoteza potrivit căreia alegerea simplității implică o schimbare a stilului de viață, asociat cu reducerea veniturilor și a consumului.⁵³ Apoi, 38% dintre oameni

și-au schimbat cariera sau locul de muncă și 48% au redus din numărul de ore lucrate. În multe cazuri, decizia de a trăi o viață mai simplă a condus și la schimbarea domiciliului.⁵⁴ Dacă pentru mulți înseamnă reducerea cheltuielilor, traiul simplu încurajează totodată modalități mai inteligente de a face cumpărături, precum și strategii de prioritizare a alegerii produselor locale și ecologice. Adepții simplității adoptă și debarasarea de lucruri inutile ca parte a unui mod de viață mai simplu. Cu toate acestea, felul în care cineva își vede obiectele pe care le posedă înseamnă mai mult decât a tine evidenta lor. Mulți oameni menționează plăcerea obținută din reciclare. Producția de hrană este parte din viața simplă; astfel, 83% dintre participanți își cultivă singuri o parte din hrană, iar 36% declară că preferă trocul sau alte tipuri de schimburi de produse, fără a apela la bani. Doar 13% sunt vegetarieni și numai 4% vegani, demascând alt mit despre obiceiurile alimentare ale adepților simplității.⁵⁵ Sondajul a mai dezvăluit că 67% din susținătorii simplității au participat la organizarea comunităților, în vreme ce 52% afirmă că spiritualitatea joacă un

rol important în viața lor. Important e că 80% cred că tehnologia avansată nu se opune vieții simple, deși televiziunea nu pare să reprezinte principala sursă de petrecere a timpului liber.⁵⁶

Motivele pentru a duce o viață simplă sunt la fel de variate precum adeptii ei. Mediul, sănătatea, autonomia, timpul pentru sine și familie, spiritualitatea și dreptatea socială sunt principalele mobiluri pentru a adopta un astfel de trai.⁵⁷ Marea majoritate a oamenilor intervievați au spus că duc o viață mai fericită de când au trecut la un stil de trai mai simplu.⁵⁸ Decizia de a urma calea simplității a condus pe termen lung la modificarea modului de a munci și de a locui, așa cum am văzut mai sus. O parte dintre obstacolele în calea vieții simple erau legate de muncă și de locuință. Să trăiești simplu implică realocarea timpului de la alte activități și de la muncă. Deplasarea la și de la serviciu consumă mult din timpul oamenilor. Creșterea timpului alocat drumului către locul de muncă după ce s-au mutat într-o zonă mai ieftină, dar aflată la mai mare distanță, i-a îndepărtat pe oameni de traiul simplu.⁵⁹ Alexander și Ussher oferă sugestii de

reformă socială și politică care ar putea încuraja noi adepți ai simplității să se alăture mișcării: de pildă, o săptămână de lucru mai scurtă și reglementarea politicii privind relaxarea programului. Ei speră ca rezultatele sondajului să ofere îndrumare decidenților politici care sunt dispuși să promoveze traiul simplu. Pe termen lung, probabil, guvernele ar putea gândi „o politică a traiului simplu”.⁶⁰

Sondajul evidențiază un alt obstacol semnificativ în calea vieții simple: capacitatea de a rezista tentației de a consuma. Posibilitatea de a avea răgaz în cadrul unui program încărcat reprezintă motivul pentru care mulți oameni evită simplificarea vieții; motivul de a munci mai mult este, în multe cazuri, alimentat de dorința de a cumpăra mai mult. Tentațiile care blochează calea spre simplitate sunt la fel de vechi precum lumea însăși, iar cartea de față a vorbit despre câteva încercări de a tempera sau elimina dorințele lumești prin intermediul practicilor ascetice. Astăzi, aceste practici sunt considerate învechite, dubioase din punct de vedere etic și politic, sau pur și simplu radicale.

Pentru cei mai multi ele nu mai sunt interesante absolut
„deloc.

Rezistenta în fata tentațiilor consumériste
a devenit o provocare mai mare ca oricând. Disponibilitatea bunurilor ieftine distruge treptat rezistența la cumpăratul impulsiv. Substanțe precum zahărul și grăsimile, care se găsesc în cantități mari în alimente ieftine, gata ambalate, creează dependență. Presiunea din partea societății de a avea mai mult și mai mult este unul dintre factorii de propulsare a economiei capitaliste. Ideea că valoarea morală a cuiva este determinată de posesiile sale – „valorez exact cât am” – e deja foarte răspândită. Aceste provocări nu sunt noi și, în multe privințe, reprezintă motivul pentru care unii oameni alegeau să-și simplifice viața în secolele trecute. Dar astăzi, bunurile, alimentele, semnele exterioare ale bogăției, produsele inutile de toate felurile sunt ambalate, li se face reclamă și sunt disponibile astfel încât să satisfacă nevoia de simplitate a consumatorului. „To Keep Your

Customers, Keep It Simple” („Ca să-ți păstrezi clienții, nu renunța la simplitate”) este titlul unui articol publicat în *Harvard Business Review* în 2012.⁶¹ Întrucât fidelitatea consumatorului a scăzut masiv, mesajele țintite au devenit ultima armă în lupta de a păstra clienții. Scopul nu este să îi facă fericiți, ci să-i facă „aderenți”. Aderența se definește ca reușita în procesul de convingere a clienților de a achiziționa, de a repeta achizițiile și de a vorbi altora despre produs. Ce îi face pe clienți să adere? Simplitatea.⁶² Clienții vor să se încreadă în informațiile care li se dau despre produs și vor să poată face o alegere rapidă și bine informată dintr-o multitudine de produse. „Consumatorii vor de la vânzători pur și simplu simplitate”, spune una dintre mantrele profesioniștilor de marketing.⁶³ Clienții ar trebui să navigheze și să înțeleagă informațiile despre produse cu ușurință. Informațiile clare ar trebui să-i îndrume pe clienți să ia decizii de cumpărare simple. Cu cât sunt mai multe informații, cu cât este mai complicat mesajul, cu atât este mai complex procesul de decizie și cu atât

mai mică este probabilitatea ca cineva să cumpere produsul, arată cercetările de piață.

Indicațiile strategice pentru vânzătorii sunt: determină-i pe clienți să navigheze, să aibă încredere, să decidă, să cumpere și să repete procesul, toate acestea în timp record. Cu cât sunt mai complexe produsele, cu atât mai simpli ar trebui să fie pașii de „adeziune”. Cu cât este mai mare „indexul simplității deciziei”, cu atât mai bine pentru produs.⁶⁴ Simplitatea stimulează economiile de piață. Pentru a face deciziile de cumpărare cât se poate de simple, oare câte produse au cuvântul „simplu” pe etichetă? Tesco, unul dintre cele mai mari magazine din lume, vinde o linie de produse de îngrijire a pielii numită „Simple”. Produsele sunt fără parfum și nu conțin substanțe chimice agresive. Cu alte cuvinte, sunt simple. Marks & Spencer și-a denumit magazinele locale „Simple Food” („Hrană simplă”). Ei vând alimente, nu neapărat simple, și nu doar alimente. Revista americană *Real Simple* are aproape opt milioane de cititori. *Real Simple*, care nu este în realitate deloc așa, are prezentări

ispititoare de alimente, produse de întreținere, produse pentru casă și produse care cresc starea de bine a oamenilor. Revista face cumpărăturile pe înțelesul tuturor. Simplitatea vinde.

Exemplele de produse care au în titlu cuvântul „simplu” sunt numeroase. O atenție specială merită Apple. Ken Segall, autorul cărților *Insanely Simple* („Incredibil de simplu”) și *Think Simple* („Gândește simplu”), este creierul din spatele campaniei „Think different” („Gândește diferit”) care a propulsat Apple în top. Lui i se datorează și adăugarea aceluia „i” la cuvântul Mac și deci crearea moștenirii durabile a acestei minuscule. Mottoul folosit în *Insanely Simple* este genial:

Simplifică, simplifică! – Henry David Thoreau

Simplifică! —Apple

Segall a înfrânt simbolul simplității americane cu propriile arme. Ar putea fi ceva mai simplu în peisajul american cultural decât o colibă lângă un lac? Da, un computer: chintesența complexității tehnologice pentru profani. El a simplificat chiar și formula lui Thoreau înlăturând termenul

redundant din motto. Numele celebrului autor al primului citat pare și el excesiv de lung în comparație cu atât de concisul „Apple” cu trimiterea lui la natură.

„Fiecare dintre revoluțiile aduse de Apple s-a născut din credința companiei în simplitate”, scrie Segall.⁶⁵ Judecând după cuvintele autorului, simplitatea a căpătat rangul de religie în companie și ne-a schimbat viața. Pentru Apple, adaptabilitatea e foarte importantă: „Pe măsură ce lumea și tehnologia se schimbă și pe măsură ce compania însăși se adaptează la schimbare, lucrul care rămâne constant este religia simplității. Aceste valori permit Apple să transforme tehnologia în dispozitive cărora e prea greu să le rezisti.”⁶⁶

Acest gen de simplitate este cel care ne îngreunează capacitatea de adoptare a unui stil de viață mai simplu, dacă ne luăm după lista de provocări cu care se confruntă adepții simplificării. Simplitatea companiei Apple se vede peste tot, de la sloganuri – vechiul iMac era „pur și simplu uimitor și uimitor de simplu” – la designul de produs, structura

companiei și relațiile cu clienții. Segall se grăbește să afirme că simplitatea înseamnă muncă grea. Din fericire, beneficiile culese fac să merite efortul: „îmbrățișând valorile simplității, tu vei fi cel care va promova schimbarea, care-și va ține colegii activi și care-și va dovedi valoarea în companie zi de zi.”⁶⁷ Acesta este un exemplu perfect de simplitate corporatistă: coordonarea schimbărilor tehnologice și sociale în afara companiei în numele simplității și gestionarea activității colegilor și managerilor tot în numele simplității. „Religia simplității” conduce la afirmații precum: „Simplitatea înseamnă putere, fie că e folosită de indivizi sau organizații.”⁶⁸ Zeul simplității, forța motrice a revoluției companiei Apple, rămâne până la sfârșit mai degrabă ceva evaziv. Nu ni se spune cu adevărat niciodată care este natura Simplității și attributele ei sunt necunoscute. Și totuși, omniprezența sa divină se simte peste tot. în calitate de creator al tuturor lucrurilor, simplitatea este prezentă în tot ceea ce creează:

Oameni de orice vârstă, religie, cultură și credință politică preferă

simplitatea. De fapt, nu doar oamenii o preferă. Această preferință este întipărită în structura de bază a tuturor celulelor vii. Când vorbim despre decizii de zi cu zi, cele mai multe forme de viață cad de acord asupra unui lucru: calea mai simplă este de departe cea mai atrăgătoare. Fie că ești o persoană, un câine, un pește sau o amibă, vei răspunde mai degrabă la soluția mai simplă, chiar dacă răspunsul tău nu e conștient. Oamenii de afaceri care înțeleg, adoptă și pun în practică simplitatea ajung să aibă mai mult succes decât cei care nu fac asta.⁶⁹

Această concepție asupra simplității nu este specifică lui Segall și companiei Apple. Însă metaforele sale mixte sunt relevante pentru tipul mai larg de viziune din domeniul afacerilor care ne modelează viața și, în multe privințe, gândurile și ideile. În primul rând, metaforele folosite: simplitatea este „întipărită”, parcă cu ajutorul unei tiparnițe, în „structura de bază” a celulelor. Cu greu poți concepe o viziune mai mecanicistă asupra vieții. În același timp, toate formele de viață, de la om la amibă, au putere de decizie și capacitatea de a fi sau nu de acord

(preferabil să fie) cu soluțiile simple pe care Apple le oferă problemelor complexe. Acesta este secretul succesului și al unei vieți bune. Astfel de afirmații sunt de

fapt o serie de simplificări care justifică enunțuri absolutiste de genul: „Adevărul de necontestat [este că] oamenii preferă simplitatea.”⁷⁰ Această „preferință înnăscută” duce la o concepție asupra lumii, a lumii afacerilor mai exact, care este binară

- simplitatea bună versus complexitatea rea: „în afară de această idee minunată numită simplitate, există norul negru numit complexitate. Complexitatea poate fi puternică și seducătoare, așa că nu ar trebui subestimată niciodată.”⁷¹

Cineva s-ar putea gândi că Segall exagerează în scop retoric și că își alege cu grijă metaforele religioase din același motiv, însă lumea pe care o creează el, lumea lui, nu este guvernată de simplitate, așa cum pare el să creadă, ci mai degrabă de simplism: simplificări exagerate și echivalări false.

În lumea companiei Apple, simplitatea este preferată pentru că o

avem cu toții, crede Segall, chiar dacă nu știm acest lucru. Este o lume în care lucrurile simple și drepte predomină, unde acestea vor „dezamorsa”, după cum spune autorul, inamicul atotputernic numit complexitate.⁷² Este o lume în care simplitatea se transformă în simplism, deghizată în „fructul iubirii” dintre „Creier și Bunul simț”, care sunt scrise cu majusculă în text.⁷³ Simplismul poate să se înfățișeze drept gândire rațională, însă rămâne o eroare intenționată de judecată care țintește să încline deciziile în favoarea persoanei care enunță așa-zisele adevăruri simple. Segall spune că alegem simplitatea pentru că așa suntem alcătuiți: nu ne putem abține. Aceasta este o problemă filozofică interesantă referitoare la liber-arbitru, însă nu poate avea ca rezultat o viață bună. Pentru Segall, Apple este aici pentru a ne simplifica viața, deoarece noi chiar vrem asta. Cu alte cuvinte, produsele Apple, care au toate un index al simplității foarte ridicat, ne fac să luăm deciziile mai simplu, până într-acolo încât iau ele deciziile în locul nostru, fără ca noi să știm.

Cât vom pierde în urma simplificării

exagerate a vieții? Vom pierde mult... cu excepția celor câțiva care au de câștigat mult, chiar foarte mult, din simplitate. Aceștia sunt arhitecții gândirii simpliste:

Stilul meu de a bate palma în afaceri este simplu și direct. Țintesc foarte sus și continui să fac presiuni după presiuni pentru a obține ce vreau. [...]

Pentru mine e foarte simplu: dacă tot ai de gând să-ți folosești mintea, măcar fă-o la scară mare. [...] Una dintre cheile acestui fel de gândire este concentrarea totală. Aceasta este pentru mine precum o nevroză ținută sub control, care reprezintă o calitate pe care am observat-o la mulți oameni de afaceri de succes. Stăpâniți de o singură idee, ambițioși, hotărâți, au uneori aproape un comportament maniacal, însă toate acestea sunt canalizate în activitatea lor. [...]

Nu afirm că aceste trăsături de comportament duc la o viață fericită sau mai bună, însă sunt extraordinare pentru a obține ceea ce vrei.⁷⁴ În cartea lui Donald Trump, *The Art of the Deal*, gândirea simplă – definită ca gândire hiperbolică și monomanie nevrotică –

se află în slujba lăcomiei și a măririi personale. Afirmatiile nefondate abundă, una dintre ele fiind cea potrivit căreia simplitatea gândirii la scară mare este o înzestrare naturală a celor puțini și aleși. Unii s-au născut măreți... punct! Sfaturile din această carte mai degrabă autobiografică despre cum să devii milionar nu sunt deloc originale. Totuși, cartea evidențiază simplismul periculos care a infectat politica actuală. Simplismul este un proces în doi pași: mai întâi, creezi confuzie și haos; apoi, oferi soluții simpliste aflate în avantajul tău.

Daniel Kahneman, laureat al premiului Nobel, a demonstrat că atunci când suntem confrunțați cu o problemă complexă, adesea o înlocuim cu una mai simplă. În cele mai multe cazuri, nu suntem conștienți de substituție.⁷⁵ Răspunsul dat unei probleme simplificate își are originea în cunoașterea ancorată. Cunoașterea ancorată, care nu e reflexivă și e destul de limitată, reprezintă o sursă de adevăruri personale. Exploatarea acestei surse ne poate ajuta să ușurăm procesele cognitive, dar în general duce la prejudecăți mentale. Ca

răspuns la problemele mai simple, este preferat răspunsul simplu, dacă nu chiar simplist. Cercetarea lui Kahneman demonstrează că discordia din retorica politică are la bază și alte scurtături cognitive. Experimente bazate pe silogisme au arătat că oamenii care cred într-o concluzie prefabricată vor accepta orice argument ce conduce la ea, chiar dacă argumentul se dovedește a fi lipsit de logică sau greșit.⁷⁶ Dacă argumentul are la bază informații parțiale, nu se vor căuta informații suplimentare. În schimb, se va ajunge mai repede la concluzie.⁷⁷ Simplismul prosperă în mediul fertil al prejudecăților cognitive și al sofismelor. Prin maniera sa extremistă și prin manifestările belicoase, simplismul este dușmanul simplității ca mod de viață, pe care o consideră nerealistă, retrogradă și o încălcare a libertății personale.

Cercetările psihologului Jacob Feldman au arătat că, cu cât o explicație sau o poveste este mai simplă, cu atât are mai puțin caracterul unei întâmplări reale și pare mai curând ceva creat sau fabricat.⁷⁸ Prea simplu pentru a fi adevărat. Însă tind să

stârnească interesul structurile care sunt mai simple decât ne-am aștepta.⁷⁹ Teoria simplității, dezvoltată de Jean-Louis Dessalles, postulează că oamenii sunt „sensibili la *picături de complexitate*, adică la situații care sunt *mai simplu de descris decât de explicat*”.⁸⁰ Un exemplu de picătură de complexitate și caracterul ei neașteptat ar fi următoarea extragere la loterie: 1-2—3-4— 5-6. Această extragere de numere consecutive este mai simplă pentru că e suficientă o cantitate mică de informații pentru a o descrie. O extragere la care neam aștepta mai mult, cu șase numere aleatorii, nu ar suscita același interes și ar avea nevoie de o descriere mai complexă.⁸¹ Până la urmă, o extragere mai simplă ar fi mai neașteptată, dar mai interesantă. Poate că extragerile care sunt atât simple și interesante ar trebui să suscite îngrijorări privind posibile fraude. Cu alte cuvinte, nu orice lucru care se poate descrie în cuvinte simple este neapărat de încredere, oricât de atrăgătoare și de satisfăcătoare din punct de vedere cognitiv ar fi descrierea sau argumentația. Cei care aleg să trăiască o viață simplă tind să

abordeze situații de genul extragerii 1-2-3—4—5-6 cu o precauție mai mare. Rezistența la tentațiile lucrurilor care par prea simple la prima vedere este primul pas către o viață caracterizată de simplitate.

Evitarea substitutelor sau a simplificărilor exagerate constituie o mare parte din viața trăită în simplitate. Rezistența la simplism nu este cea mai ușoară parte a unei vieți de acest fel, căci suntem bombardati continuu cu idei reduționiste deghizate în raționament simplu și temeinic destinat, de fapt, să ne atragă spre consumerismul orb și spre măsuri excesive de protecție. Adepții simplificării voluntare nu sunt niște escapiști, individualiști cu nostalgia autenticității, așa cum sunt înfățișați uneori. Și nu sunt nici idealiști detașați de realitățile vieții economice occidentale. Din contră, mulți dintre ei sunt orășeni care au adoptat un stil de viață guvernat de principiile etice ale bunăvoinței și grijii pentru ceilalți și pentru planetă. În ciuda extinderii sale ca mișcare, traiul în simplitate rămâne în urma stilului de viață „mai verde” anunțat cu mare pompă de mass-

media. Ca mod de viață, acest stil oferă o paletă largă de soluții în vederea contracarării distrugerii mediului, a creșterii economice necontrolate, a sărăciei și a anxietății tot mai crescute față de situația politică curentă.

Mișcarea simplității este încă un „electorat nemobilizat”, după cum arată răspunsurile din sondajul făcut de Alexander și Ussher.⁸² Lipsa ei de vizibilitate pe scena politică occidentală provine probabil din stilul insuficient de radical al adeptilor săi. Adoptarea unui stil de viață mai simplu nu este ceva atât de greu. Probabil că ușurința cu care oamenii devin adepții simplității subminează procesul de decizie care a condus la acțiunile simple. Există mai multe grade de implicare, dar adevărul este că o viață mai simplă începe cu o decizie simplă de a acționa. Radicalizarea acelei decizii poate fi necesară pentru ca mișcarea să se facă remarcată și să crească. Cei care își încetinesc ritmul de viață s-ar putea să nu fie conștienți că sunt activi din punct de vedere politic.⁸³ Ei s-ar putea să nu aibă energia activiștilor generației '68, dar deciziile și acțiunile lor formează un

efort global de salvare a planetei. Alegerea de a nu cumpăra produse inutile nu este semnul unei socializări slabe, ci un act politic de rezistentă, de răzvrătire economică ce are

loc pe culoarele supermarketului. Traiul în simplitate înseamnă și alăturarea la o comunitate cu anumite valori coerente împărtășite, dar nu numai asta. Tipologia nu mai este de ajutor când trebuie să înțelegem motivațiile oamenilor: sunt oare aceștia „adepti conștienți ai simplității” sau „economi din precauție”?⁸⁴ Aceste două tipologii sunt creionate în primul rând pentru plănuirea campaniilor de marketing:

în Germania, simplitatea voluntară reprezintă un segment remarcabil (de 14,4%) din populație și în același timp un grup-țintă interesant atât pentru produsele etichetate ca verzi, cât și pentru produsele care satisfac nevoile de consum scăzut (de pildă, produsele durabile sau cele care pot fi împărtășite). Astfel, adeptii simplificării moderate se îndepărtează de curentul consumerist general și se îndreaptă spre un model de consum mai sustenabil. Din punct de vedere

antreprenorial, adepții simplificării moderate formează un grup interesant pentru companiile care pot transmite filozofia unei vieți simple prin intermediul produselor și serviciilor oferite.⁸⁵

Volumul mare de studii care caută să stabilească profilul adepților simplității voluntare ar putea surprinde pe oricine nu e familiarizat cu acest domeniu de cercetare. Companiile și producătorii muncesc din greu să atragă adepți ai simplității. De asemenea, aceștia caută „să transmită filozofia unei vieți simple” prin intermediul publicității și al produselor lor. Problema adevărată este că nu există nici o filozofie unitară și necontestată a vieții simple. Dar o astfel de filozofie ar putea să apară pornind de la neîncrederea în simplitatea pe înțelesul tuturor.

12. Neoluddismul este un curent filozofic care se opune formelor moderne de tehnologie. Termenul *luddism* este adesea folosit peiorativ cu referire la persoanele tehnofobe (n. tr.).

13. De la *wild* = sălbatic (n. red.).

CONCLUZIE

O VOCE SIMPLĂ

întrucât nu suport să arunc lucrurile și să nu le găsesc altă întrebuințare, aş fi deosebit de încântat dacă, în sfârșit, oamenii ar deveni din ce în ce mai conștienți de nevoia urgentă de a se îndepărta de societatea în care se aruncă tot și de a se orienta spre o economie preponderent circulară. – prințul Charles¹

Poate fi un semn că vremurile se schimbă când un multimilionar și moștenitor al tronului Marii Britanii se declară apărător al austerității. Desigur, poate că bogaților le e mai ușor să fie austeri, însă acțiunile prințului Charles sunt o mărturie a acestei preocupări autentice pentru viitorul planetei. Site-ul său oficial se mândrește cu multe cauze legate de protecția mediului pe care Alteța Sa le-a susținut în Anglia sau în străinătate.² În ultimii 40 de ani, el a promovat proiecte viabile din punct de vedere

economic benefice societății și mediului. Cu toate acestea, asemenea multor oameni cu mai puține resurse care îi împărtășesc îngrijorarea față de mediu, prințul Charles acționează încă în perimetrul economiei clasice. În multe privințe, soluțiile pe care le validează public perpetuează însuși modelul care a dat naștere crizei ecologice. Oricât de benefice ar fi acțiunile și politicile sustenabile, multe dintre ele sunt încă dependente de principiile creșterii și dezvoltării economice. Chiar și austeritatea domestică, prezentată de prințul Charles ca „economie circulară”, este guvernată de aceeași idee a creșterii unidirecționale. Sustenabilitatea și austeritatea voluntară, dar selectivă au scopul de a îndruma economia globală și domestică în direcția corectă din punct de vedere etic. Cei mai mulți oameni nu sunt

9

de acord cu ideea de încetinire sau regres al creșterii economice, iar poziția prințului Charles față de problemele de mediu nu e complet diferită de cea adoptată de mulți economiști ecologiști. Reîntrebuințarea, reciclarea completă

și eficiența în utilizarea resurselor naturale sunt toate susținute de credința în neoliberalism și de convingerea că economiile de piață – precum viața însăși – se conservă, se vindecă și se propagă de la sine. Ideea generală este că, având la dispoziție stimulente economice de mediu noi și o propagare mai inteligentă a priorităților și acțiunilor privind sustenabilitatea, sistemul actual se va gestiona singur. Austeritatea și sustenabilitatea, aceste cuvinte la modă, surprind tema deja obișnuită potrivit căreia consumerismul nestăvilit este rău pentru umanitate și pentru mediu, în vreme ce capitalismul inteligent și bine ghidat este bun pentru toată lumea.

La fel ca simplitatea, noțiunea de sustenabilitate, ale cărei origini se găsesc în zorii secolului al XVI-lea, a fost acaparată de producători pentru a crește valoarea de comercializare cu amănuntul a anumitor produse. Ea a fost, de asemenea, exploatată de economiști pentru a se lansa în noi speculații capitaliste.³ Desigur, în cele mai multe țări occidentale, sustenabilitatea s-a

tradus prin schimbări ale obiceiurilor cumpărătorilor și prin adoptarea unui stil de viață mai conștient de problemele ecologice. Spre a da un singur exemplu, tot mai mulți oameni cumpără produse locale pentru a reduce amprenta de carbon. Ca rezultat al creșterii nivelului de conștientizare legat de riscurile de mediu cauzate de consumerismul nestăvilit, numărul piețelor pentru fermieri a crescut în Statele Unite și Marea Britanie în ultimii zece ani. În plus față de contribuțiile de ordin ecologic, piețele locale sunt adesea prezentate ca o soluție la lipsa de produse și hrană mai sănătoasă din zonele defavorizate, așa numitele „deșerturi alimentare”. Cu toate acestea, studiile au arătat că piețele fermierilor nu tin cont de diferențele

socioeconomice legate de alimentația sănătoasă.⁴ Ele rămân un fenomen al clasei de mijloc, dominată de albi, cu impact neînsemnat asupra echității alimentare.

În plus, produsele create local, deși se dovedesc a fi în general benefice pentru mediu, distrag atenția de la o

realitate simplă: este ușor ca cineva să-și producă singur hrana, chiar și în spații foarte mici. Din fericire, agricultura urbană este în plină dezvoltare. Urbaniștii sunt deschiși față de ideea de a include ferme urbane în strategiile lor de planificare. Dacă agricultura urbană ar fi încurajată și ar deveni o parte din noul peisaj al orașului, efectul asupra egalității accesului la hrană sănătoasă ar fi probabil pozitiv.⁵ Comunitățile suburbane, multă vreme

9

7

privite ca bastionul ignoranței privind mediul, sunt studiate ca posibile zone oportune pentru agricultura etică a fermelor, pentru adoptarea unei ecologii mai inteligente și pentru „descreșterea” economică planificată.⁶ Mișcarea „orașului de tranziție”, o inițiativă ce urmărește diminuarea schimbării climatice, devierea atenției publice de la consumerism și stabilizarea economiei locale, câștigă din ce în ce mai mult teren. S-au realizat multe, dar sunt încă și mai multe de făcut. Grupul interguvernamental de experți în evoluția climei (IPCC) reunit în 2018 a tras un semnal de alarmă prin

îndemnul său la schimbări urgente.

Dacă unele dintre ideile principale grupate sub stindardul sustenabilității și al austerității se manifestă în viața simplă de zi cu zi, mulți dintre cei care simplifică ferm lucrurile au criticat implementarea așa-numitelor modele economice sustenabile care au la bază principiul creșterii economice. Descreșterea văzută ca model economic oferă mai multe direcții viabile de urmat. Unul dintre textele ei fondatoare, cartea lui Nicholas Georgescu-Roegen din 1971, *The Entropy Law and the Economic Process* („Legea entropiei și procesul economic”), a deschis calea spre o răspândire mai largă a teoriilor despre noua creștere. Serge Latouche a fost unul dintre cei mai vocali promotori ai descreșterii. Partizanii acestei perspective se opun creșterii economice doar de dragul ei înseși. Beneficiul proiectat al descreșterii nu este regresia economică și consumeristă nesfârșită, ci o societate alternativă sustenabilă din punct de vedere ecologic și echitabilă din punct de vedere social. Potrivit lui Latouche, succesul descreșterii depinde în mare

măsură de o anumită decolonizare a imaginației de imperialismul economic. Eliberarea minții de ideea de creștere văzută ca naturală și inevitabilă ar permite apariția unor noi modele societale și a unor noi legături cu lumea naturală.⁷ Latouche are dreptate când sugerează termenul „a-creștere” (*a-croissance*), format după modelul termenului „ateism”, pentru a transmite principalele idei din spatele mișcării.⁸ Fiindcă, într-adevăr, descreșterea solicită respingerea credinței ferme în creștere. La nivel social, programul de descreștere se traduce printr-o creștere a modalităților de schimb considerate

⁹
alternative, precum trocul sau cadourile. Astfel de desprinderi de modalitățile curente de schimb ar avea ca rezultat o creștere a dreptății sociale, a relațiilor amicale și a sentimentului de fericire. Mai mult, descreșterea ca fenomen global își propune să rămână atentă la particularitățile locale, fie ele ecologice, sociale sau economice. Deciziile privind ritmul și beneficiile efortului de descreștere trebuie să fie relevante la nivel local. Obiectivul

descreșterii îl constituie prosperitatea pentru toți.

Descreșterea ca mod de viață și concept economic a fost susținută de mulți care 9
aveau tendința de a simplifica lucrurile și care duceau deja o viață simplă. În multe privințe, ideea pe care o promovează este în acord cu simplitatea voluntară și alte mișcări similare. Este oare „descreșterea” un alt cuvânt ce se referă la un vechi concept ce a călăuzit viața cinicilor Antichității, a călugărilor creștinismului timpuriu, a quakerilor și shakerilor Europei și Americii din zorii modernității, a filozofilor precum Rousseau sau Thoreau și a multor oameni care trăiesc în comunități

9
ce îmbrățișează simplitatea și grija pentru mediu? Ideea de descreștere a remobilizat probabil forțele existente și, în multe privințe, a dat un nou nume unei vechi practici, dar probabil pentru că este prost înțeleasă sau prea radicală, nu reușește să strângă noi adepți. Descreșterea are meritul de a capta obsesia lui *homo economicus* pentru creșterea economică, însă termenul în sine poate împiedica

răspândirea și acceptarea mesajului. Prin adăugarea unui prefix la obsesia pe care o combate, cuvântul „descreștere” ar putea expune mișcarea la riscul respingerii ei imediate de către cei dependenți de creștere. Stindarde cu mesaje de tipul „traului lent” sunt mult mai ușor de acceptat direct. De pildă, succesul din ce în ce mai mare al „mișcării lente” promovate de cartea lui Cari Honoré, *În Praise of Slow* („Elogiul lentorii”), confirmă ipoteza potrivit căreia un mod de viață preambalat e acceptat mai ușor astăzi decât teoriile care sună academic:

Rapiditatea și lentoarea reprezintă mai mult decât descrierea unui ritm al schimbării. Ele sunt abrevieri ale unor moduri de a fi sau ale unor filozofii de viață. Rapiditatea este ocupată, obsedată de control, e agresivă, grăbită, analitică, stresată, superficială, nerăbdătoare, activă, urmărind o cantitate în detrimentul calității. Lentoarea este opusul: e calmă, atentă, receptivă, liniștită, intuitivă, răbdătoare, reflexivă și interesată mai mult de calitate decât de cantitate. E vorba despre faptul de a face legături reale și pline de

sens la nivel uman, cultural, alimentar, la orice nivel [...] filozofia lentorii poate fi rezumată printr-un singur cuvânt: echilibru.⁹

Acest pasaj din *În Praise of Slow* dezvăluie rețeta pentru succesul comercial al unei idei: se oferă „să facă mai mult” și pregătește o întreagă filozofie a vieții ce conține deja elemente aflate în opoziție (corect și incorect, bine și rău) și soluții rapide la marile probleme. În mare parte, poate fi redusă la un singur cuvânt pozitiv general: în cazul de față, *echilibru*. Mesajul este: prin încetinire, poți realiza mai mult, poți vedea mai mult, poți simți mai mult și poți trăi mai plenar. În esență, traiul lent perpetuează mitul creșterii și eficienței, pe care îl face mai acceptabil. Descreșterea e o doctorie cam amară; în orice caz, nu este siropul dulce servit de diversele refrene ale „mișcării lente”.

Ca teorie economică și mod de viață, descreșterea nu a eliminat ideea de creștere din discursul politic, academic sau public, și nici chiar din discursul celor care pretind că dau prioritate mediului și vieții simple. În realitate, se

dovedește a fi dificilă combaterea creșterii din interiorul unei culturi care a susținut-o timp de zeci de ani. Căutarea în altă parte a unor idei necontaminate de propriile noastre mituri i-a preocupat de multă vreme pe cei interesați de simplificarea lucrurilor. Viziunile sincretice ale lui Thoreau și a lui Merton, ambii influențați de filozofia orientală, nu sunt decât două exemple. Noi paradigme ale descreșterii și vieții simple apar și din cosmologiile andine, idei care sunt integrate în constituțiile statelor Ecuador și Bolivia, în ciuda diferențelor regionale, *Sumak Kawsay* în limba quechua, *nandereko* în limba guarani, *Suma Qamana* în limba aymara, *Shiir waras* în limba ashuar și *Ktirne Mongen* în limba mapuche transmit ideea de trai în armonie cu alții și cu natura. Traducerea lor în spaniolă este *buen vivir* sau *vivir bien*, care înseamnă „mod de viață bun” sau „viață bună”.¹⁰ Ca și traiul în simplitate, *buen vivir* acoperă un teritoriu semantic vast pe care nici un termen compus nu îl poate cuprinde. A fost cu toate acestea definit drept „viață plenară, știind cum să trăiești în

armonie cu ciclurile Mamei Pământ sau ale cosmosului, ale vieții sau ale istoriei și în echilibru cu toate formele de viață, într-o stare de respect permanent pentru ele”.¹¹ Susținătorii lui *buen vivir* se opun acaparării lui *Pachamama*, Mama Pământ, atât prin discursuri antropomorfizatoare, cât și prin confiscări de terenuri orchestrate de lăcomia corporațiilor internaționale. *Buen vivir* acționează ca un element de contrapondere față de formele de colonialism economic și cultural atât vechi, cât și noi. Reciprocitatea armonioasă în care se află toate ființele vii, și care stă la baza lui *buen vivir* și-a făcut loc mai întâi în discursul anticolonial și politic și mai târziu în constituții. Impactul dezvoltării economice asupra populațiilor indigene și asupra mediului a catalizat o mișcare sociopolitică a cărei voce se face tot mai mult auzită începând din anii 2000. Noua constituție a Ecuadorului din 2008, inspirată din principiile lui *buen vivir*, a dat drepturi naturii înseși și a extins dreptatea și egalitatea socială. Criticii însă atrag atenția asupra preluării ei de către guvernele socialiste în scopul îndeplinirii agendei

proprii. Dar forța ideii de *buen vivir* stă în caracterul cuprinzător al scopurilor urmărite. Întrucât e fondată pe interconectarea reciprocă a tuturor ființelor, această viziune asupra lumii sfidează categoriile intelectuale tradiționale. Pentru Eduardo Gudynas, „nu este vorba de un concept static, ci o idee în continuă transformare”.¹² Ca set eterogen de principii politice și sociale aflate în antiteză cu modernitatea occidentală, *buen vivir* nu ar trebui evaluată pe baza câtorva implementări, ci pe baza provocărilor pe care le aduce pentru imaginația dominată de politica centrată pe promovarea culturii europene.

Cercetarea istoriei vieții simple dezvăluie faptul că forma sa ideologică este fluidă, interpretările sale sunt variate, iar manifestările, foarte diverse. Foarte asemănător cu *buen vivir*, traiul în simplitate unește o gamă largă de raportări, idei și moduri de viață. În calitate de concept- gazdă, având o rezonanță amplă, viața simplă nu poate fi redusă la un set de principii statice, la câteva ambiții mărețe sau la diferite expediente de ordin tehnologic. Viața simplă poate, cu toate acestea, să

trezească imaginația adormită și poate să slăbească forța obiceiurilor. Viata dedicată simplității ne învață cum să trăim pe pământ pe toți cei care vrem să ascultăm șoapta vieții rostită și repetată de toate ființele acestei lumi.

Mulțumiri

9

Ideile reunite în cartea de față au fost inspirate de alte cărți, de vieți duse în simplitate și de multe discuții rămase anonime cu prieteni și colegi. Pentru generozitatea lor intelectuală, aș vrea să le mulțumesc lui Christie McDonald, Virgine Greene, Gary Wihl, Philip Lewis, Eric Mechoulan, Barbarei Lebrun, lui Matthew Jefferies, Ursulei Tidd și Lisei Guenther. Îi mulțumesc și Susanei P. Johnson, redactor de carte cu-adevărat extraordinar, pentru citirea meticuloasă a manuscrisului. La editura Reaktion, îi mulțumesc pentru încurajare lui Ben Hayes și apreciez în mod deosebit ajutorul oferit de Michael Leaman și Amy Salter. Mulțumirile mele merg și către Julia și Nigel, care m-au lăsat să stau sub stejar și să privesc vârfurile munților ore în șir. În clipele de ezitare, Kirk Smith a fost prezent pentru a-mi oferi limpezime în gândire și susținere. Îi mulțumesc. Nici o mulțumire sinceră, nici o pagină și nici un singur cuvânt nu pot exista în absența emoției autentice: mulțumesc, Patty!

NOTE

INTRODUCERE

1. Friedrich Nietzsche, „The Wanderer and His Shadow”, în *Human All-Too-Human*, vol. 2, tr. Paul V. Cohn, London, 1934, p. 294 [Friedrich Nietzsche, *Călătorul și umbra sa. Omenesc, prea omenesc*, traducere de Otilia-Ioana Petre, Antet, București, 1996, p.100 (n. tr.)].
2. Mark C. Taylor, *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*, Chicago, IL, 2003, p. 3.
3. Roland Barthes, *Le Neutre, cours au collège de France (1977-1978)*, ed. Thomas Clerc, Paris, 2002, p. 31 [Roland Barthes, *Neutrul. Note de curs la Collège de France. 1977-1978*, text stabilit, adnotat și prezentat de Thomas Clerc, traducere de Alexandru Matei, Univers, București, 2017, p. 37 (n. tr.)].
4. André Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues*, tr. Catherine Temerson, New York, 2001, pp. 152-153 [André Comte-Sponville, *Mic tratat despre marile virtuți*, trad, de Dan Radu Stănescu, Bogdan Udrea

și Corina Hădăreanu, Univers, București, 1998, p.

170 (n. tr.)].

5. Jack Cohen, Ian Stewart, *The Collapse of Chaos: Discovering Simplicity in a Complex World*, London, 1995, pp. 152-153.
6. Isaac Newton, *Newton's Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, tr. Andrew Motte, New York, 1846, p. 384 [Isaac Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, trad. de Victor Marian, Editura Academiei R.P.R., București, 1956, p. 314 (n. tr.)].
7. Citat în John L. Heilbron, „Wit and Wisdom”, *Nature*, CDLXXXIII/3, 2005, p. 29.
8. Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, tr. Arthur Goldhammer, Boston, MA, 1984, p. 148.
9. „Simplitatea nu este o stare a lucrurilor, ci o stare a minții” (trad. mea), Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, 1969, p. 98.
10. Lawrence B. Slobodkin, *Simplicity and Complexity in the Games of the Intellect*, Cambridge, MA, 1992, p. 17.

11. Vezi, de pildă, Peter A. van der Helm, *Simplicity in Vision: A Multidisciplinary Account of Perceptual Organization*, Cambridge, 2014.
12. Aristototele, *Politics*, în *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, cartea 1, 1252b30, ed. Jonathan Barnes, Oxford, 1995 [Aristotel, *Politica*, trad. de Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001, cartea I, 1252b30 (n. tr.)].
13. *Ibid.*, 1278b21-30.
14. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA, 1998, p. 9.
15. François Jullien, *The Philosophy of Living*, tr. Michael Richardson, Krzysztof Fijalkowski, London, 2016, p. 161.
16. *Ibid.*, pp. 161-162.
17. Vezi particulele „sem” și „plek” în *American Heritage Dictionary of the English Language*, www.thefreedictionary.com, accesat la 1 august 2018.
18. Un exemplu modern poate fi cazul remediilor descoperite de dr. Bach, dezvoltate la începutul secolului XX și care se bazează pe principiul simplității. Vezi articolul „On

Simplicity” la adresa web www.bachcentre.com.

19. *Goethe's Letters to Zelter*, ed. Arthur Duke Coleridge, London, 1892, pp. 282- 283.

1. ÎNCEPUTURILE SIMPLITĂȚII

1. Plato, *Phaedrus* 274e, în *Plato: Complete*

Works, ed. John M. Cooper, Indianapolis, IN, Cambridge, MA, 1997 [Platon, *Phaidros* 274e, trad, de Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011 (n. tr.)].

2. *Ibid.*, 275b.

3. *Ibid.*, 275c.

4. „Dodona”, *Oxford Classical Dictionary*, ed. Simon Hornblower, Antony Spawforth, Esther Eidinow, Oxford, 2012.

5. Philostratus, *Images*, tr. Arthur Fairbanks, London, 1931, cartea a II-a, 33, p. 267.

6. Plato, *Phaedrus*, 275e.

7. *Ibid.*, 276a.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, 276e.

10. *Ibid.*, 277b-c.

11. Jacques Derrida, *Dissemination*, London, 1981, p. 127 [Jacques Derrida, *Diseminarea*, trad, de Cornel Mihai

- Ionescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 125 (n. tr.)].
12. *Ibid.*, pp. 125-126 [ed rom., p. 123 (n.tr.)].
13. *Ibid.*, p. 126 [ed rom., p. 123 (n.tr.)].
14. *Ibid.*, p. 126 [ed rom., p. 125 (n.tr.)].
15. Ben Jonson, *Cynthia's Revels*, Dumfries and Galloway, 2017, p. 112.
16. Koen De Temmerman, *Crafting Characters: Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel*, Oxford, 2014, p. 119.
17. Aristotle, *Metaphysics*, în *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, vol. 2, cartea 1, 983b6-27, Oxford, 1995 [Aristotel, *Metafizica*, trad, de Andrei Cornea, ed. a doua, Humanitas, București, 2007, cartea I, 983b (n. tr.)].
18. *Ibid.*, 984a5-6.
19. *Ibid.*, 984a9-11
20. Parmenides of Elea, *Early Greek Philosophy*, ed. John Burnet, London, 1920, fr. 8, p. 175. O discuție asupra naturii monismului lui Parmenide depășește limitele acestui capitol.
21. Plato, *Theaetetus*, 180e [Platon, *Theaitetos*, trad, de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2013, 180e, p.

131 (n. tr.)].

22. *Ibid.*, 184a.

23. Plato, *Phaedo*, 100d-e. [Platon, *Phaidon*, trad. de Petru Creția, Humanitas, București, 2011, 100d-e (n. tr.)].

24. Vezi Plato, *Timaeus*, 27d-28a, 37e-38a, *Phaedrus*, 247c.

25. Vezi *Phaidon*, 80b, despre nemurirea sufletului *versus* efemeritatea corpului: „Atunci gândește-te, iubite Cebes, dacă din tot ce am spus până acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil și mereu neschimbător în identitatea cu sine și că, dimpotrivă, trupul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gândirii, supus disoluției și niciodată identic cu sine”.

26. Plotinus, *The Enneads*, tr. Stephen MacKenna, London, 1956, v, 2, 1 [Plotin, *Enneade*, V, 2, 1, trad. de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Cristina Andrieș, Gabriel Chindea și Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 2007 (n. tr.)].

27. *Ibid.*, II, 9,1.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, VI, 9, 4.

30. *Ibid.*, VI, 9, 7.

31. *Ibid.*, VI, 9, 11.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, II, 9, 14.

35. *Ibid.*

36. Blaise Pascal, *Pensées*, tr. Roger Ariew, Indianapolis, IN, Cambridge, 2004, p. 144 [Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de George Iancu Ghidu, Editura Științifică, București, 1992, pp. 185-186 (n. tr.)].

37. Vezi de exemplu Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, 1995 [Pierre Hadot, *Filozofia ca mod de viață. Convorbiri cu Jeannine Carlier și Arnold I. Davidson*, trad. de Adrian Cotoră, Humanitas, București, 2019 (n. tr.)].

38. Friedrich Nietzsche, „The Wanderer and His Shadow”, în *Human All-Too-Human*, tr. Paul V. Cohn, London, 1911, vol. 2, cap. 196, p. 294 [Friedrich Nietzsche, *Călătorul și umbra sa...*, p. 100 (n. tr.)].

39. *Ibid.*, vol. 2, cap. 86, p. 245 [cugetarea 86, p. 59 (n. tr.)].

40. Xenophon, *Memorabilia*, tr. E.C. Marchand, London, 1923, cartea 1, 6, 2-3 [Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, trad, de Grigore Tănăsescu, Editura Hyperion, Chișinău, 1990, cartea 1, 6, 2-3, p. 26 (n. tr.)].
41. *Ibid.*, cartea 1, 6, 10 [ed. rom., p. *TI* (n. tr.)].
42. *Ibid.*, 6,14 [ed. rom., p. *TI* (n. tr.)].
43. *Ibid.*
44. Plato, *Republic*, vi, 485e [Platon, *Opere*, V, trad, de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 485e (n. tr.)].
45. *Ibid.*, 416e.
46. *Ibid.*, 372b-d.
47. *Ibid.*, 361b.
48. *Ibid.*, 427e.
49. *Ibid.*, 431c.
50. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, cartea 1, 10, 1101a15-16 [Aristotel, *Etica nicomahică*, trad, de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, cartea 1,10,1101a15-16 (n. tr.)].
51. *Ibid.*, 1100b25-26.
52. Aristotle, *Politics*, cartea 1, 10, 1258b2- 3 [Aristotel, *Politica*, cartea 1, 10, 1258b2-3 (n. tr.)].

53. *Ibid.*, cartea 2, 3, 1261b33-34.
54. Karen Margrethe Nielsen, „Economy and Private Property”, în *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. M. Deslauriers, P. Destree, Cambridge, 2013, p. 84.
55. Marcus Aurelius, *Meditations*, tr. Gregory Hays, New York, 2003, cartea 1, 3 [Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, trad. de Cristian Bejan, Humanitas, București, 2013, cartea 1, 3 (n. tr.)].
56. *Ibid.*, cartea XI, 15.
57. *Ibid.*, cartea VI, 13.
58. Dion Chrysostomos, *Discourses*, tr. J.W. Cohoon, Cambridge, MA, 1932, vol. 1, discursul 6, 28.
59. Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. R.D. Hicks, Cambridge, MA, 1931, vol. 2, cartea 6, p. 39 [Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuș, Iași, Polirom, 1997, cartea 6, fragmentul 37 (n. tr.)].
60. William Desmond, *Cynics*, Stocksfield, 2008, pp. 156-157.
61. Julian, *Oration* 6.187c-d, *apud* William Desmond, *op. cit.*, p. 15.
62. Saint Jerome, „Against Jovinianus”,

- în *The Principal Works of St Jerome*,
tr. W.H. Fremantle, Oxford, 1893, vol.
6, cartea 2,14, p. 846.
63. *Ibid.*, p. 847.
64. André-François Boureau-
Deslandes, *Histoire critique de la
philosophie*, Amsterdam, 1737, vol. 2,
p. 188.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, pp. 192-193.

2. UMBLÂND ÎN SIMPLITATE

1. King James Version (KJV) [*Biblia
Vulgata*: Blaj, 1760-1761, traducere
de Petru Pavel Aron, Editura
Academiei Române, București, 2005;
în original: „Job... erat vir iile simplex
et rectus” (n. tr.)].
2. Ceslas Spicq, „La Vertu de simplicité
dans l’Ancien et le Nouveau
Testament”, în *Revue des sciences
philosophiques et théologiques*,
XXII/1, 1933, p. 7.
3. „Moriatur omnes in simplicitate
nostra” (1 Mac. 2:37) [„Vom muri toți
întru nevinovăția noastră”, Biblia,
volumul 6, ed. Bartolomeu Valeriu
Anania, Editura Litera, București,
2011; citată în continuare (n. tr.)].
4. „Scio, Deus meus, quod probes corda,

et simplicitatem diligas, unde et ego in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa haec: et populum tuum qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria”, IPar. 29:17.

5. Rom. 12:6-8.

6. Sol. 1:1-2.

7. Testament of Issachar, în *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to ad 325*, New York, 1903, vol. 8, p. 22 [*Testamentul lui Isahar*, disponibil la: <https://www.academia.edu/33900531/Texte> ultima dată accesat la data de 17 septembrie 2020 (n. tr.)].

8. Issachar 3:8, *ibid.*

9. Issachar 4:1-6, *ibid.*

10. Issachar 5:1-4, *ibid.*

11. Issachar 6:1, *ibid.*

12. *Ibid.*

13. Issachar 7:7, *ibid.*

14. „The Shepherd of Hernias”, în *The Apostolic Fathers*, tr. Joseph Barber Lightfoot, New York, 1891, p. 409 [„Hernia, păstorul”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad, de pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979,

p. 232 (n. tr.)].

15. *Ibid.*, p. 458 [ed. rom., pilda a opta, p. 282 (n. tr.)].

16. *Ibid.*

17. Oscar J.F. Seitz, „Afterthoughts on the Term «Dipsychos»,, *New Testament Studies*, IV/4, 1958, pp. 327-334.

18. David A. Michelson, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford, 2014, pp. 2-3.

19. *The Discourses of Philoxenos of Mabbug*, tr. Robert A. Kitchen, Collegeville, MN, 2013, p. 64.

20. *Ibid.*, p. 56.

David A. Michelson, „Philoxenos of Mabbug and the Simplicity of Evagrian Gnosis: Competing Uses of Evagrius in the Early Sixth Century”, în *Evagrius and His Legacy*, ed. Joel Kalvesmaki, Robin Darling Young, South Bend, IN, 2016, pp. 175-205.

22. Michelson, *Practical Christology*, p. 196.

23. Philoxenos, *Discourses*, pp. 96-97.

24. *Ibid.*, p. 99.

25. *Ibid.*, p. 103.

26. *Ibid.*, p. 104.

27. *Ibid.*, p. 106.

28. *Ibid.*, pp. 107-108.
29. *Ibid.*, pp. 110-111. Sublinierea autorului.
30. *Ibid.*, p. 111.
31. *Ibid.*, p. 112.
32. *Ibid.*, p. 116.
33. *Ibid.*, p. 117.
34. *Ibid.*, p. 116.
35. *Ibid.*, p. 119.
36. *Ibid.*
37. Michelson, *Practical Christology*, p. 21.
38. Philoxenos, *Discourses*, p. 180.
39. *Ibid.*, pp. 205-206.
40. *Ibid.*, p. 344.
41. *Ibid.*, p. 359.
42. *Ibid.*, p. 360.
43. *Ibid.*, pp. 366-367.
44. Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-life*, Stanford, CA, 2013, p. xi.
45. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, New York, 1968, pp. 61-62.
46. *Ibid.*, p. 62.
47. Thomas Keating, „The Seven Stages of Centering Prayer”, *Contemplative Outreach News*, XXVIII/2, 2012, p. 2.
48. Thomas Keating, „Simplicity”, *Contemplative Outreach News*,

XXVIII/1, 2011, p. 1.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. Jean-Baptiste Chautard, *The Spirit of Simplicity*, tr. Thomas Merton, Notre Dame, IN, 2017, pp. 79-80.

53. *Ibid.*, pp. 93-94.

54. *Ibid.*, p. 94.

55. *Ibid.*, p. 98.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, p. 109.

58. *Ibid.*, pp. 109-110.

59. *Ibid.*, p. 110.

60. *Ibid.*, p. 105.

61. Gordon Oyer, „Thomas Merton and the «Pessimism» of Jacques Ellul”, *Merton Annual*, XXX, 2017, pp. 131-144.

62. *Ibid.*, pp. 140-41.

63. Thomas Merton, *Turning toward the World: The Pivotal Years, Journals, vol. IV: 1960—1963*, ed. Victor A. Kramer, San Francisco, CA, 1996, p. 11.

64. *Ibid.*, p. 10.

65. Jacques Ellul, *The Technological Society*, New York, 1964, p. xxv.

66. *Ibid.*, p. 325.

67. Jacques Ellul, „Technique and the

Opening Chapter of Genesis”, în *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, ed. Carl Mitcham, Jim Grote, Lanham, MD, 1984, pp. 126-127.

68. *Ibid.*, p. 135.

69. *Ibid.*, p. 128.

70. *Ibid.*, p. 129.

71. *Ibid.*

3. „DARUL DE-A FI SIMPLU”

1. Citat în Edward Deming Andrews, *The Gift to Be Simple: Songs, Dances and Rituals of the American Shakers*, New York, 1962, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 67. Cântecul a fost compus de Henry B. și este datat 10 octombrie 1843.

3. *Ibid.*, p. 113.

4. Stephen J. Stein, *The Shaker Experience in America: A History of the United Society of Believers*, New Haven, CT, și London, 1992, p. 173.

5. *Ibid.*, p. 185.

6. *Summary View of the Millennial Church*, Albany, NY, 1823, pp. 248-249 (subl. aut.).

7. *Ibid.*, p. 253.

8. *Ibid.*, p. 268.

9. *Ibid.*, p. 266.

10. Laura Paine, „Hands to Work,

Hearts to God: The Story of the Shaker Seed Industry”, *HortTechnology*, III/4, 1993, pp. 375-382.

11. Citat în Flo Morse, *The Shakers and the World's People*, New York, 1980, p. 184.

12. Citat în *ibid.*, p. 266.

13. Citat în Christian Becksvoort, *The Shaker Legacy: Perspectives on an Enduring Furniture Style*, Newtown, CT, 2000, p. 2.

14. *Ibid.*, pp. 18-19.

15. „Simple Gifts: Shaker at The Met”, www.metmuseum.org, accesat la 1 noiembrie 2017.

16. Vezi www.shakerdesignproject.com, accesat la 1 noiembrie 2017.

17. Citat în Becksvoort, *The Shaker Legacy*, p. 16.

18. Morse, *The Shakers*, p. 115.

19. Citat în *ibid.*, p. 349.

20. Vezi Morse, *The Shakers*, p. 182.

21. Anne Midgette, „Music Review: John

Williams's «Air and Simple Gifts» at the Obama

Inauguration”,

www.washingtonpost.com,

ianuarie 2009.

22. Frederick William Evans, *Shakers Compendium*, ediția a patra, New Lebanon, NY, 1867, pp. 18-20.
23. Marie Huber, *The World Unmask'd; or, The Philosopher the Greatest Cheat*, Londra, 1736, p. 95.
24. James Nayler, *A Collection of Sundry Books, Epistles and Papers*, London, 1716, pp. iv, xxi și xxvi.
25. *Ibid.*, pp. 258-259.
26. *Ibid.*, p. 259.
27. *Ibid.*, p. xxvi.
28. *Ibid.*, p. 261.
29. *Ibid.*, p. 385.
30. *Ibid.*, p. 271.
31. *Ibid.*, p. 397.
32. William Penn, *No Cross, No Crown*, Leeds, 1743, p. 94.
33. *Ibid.*, p. 208.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, pp. 208-209.
36. *Ibid.*, p. 209.
37. Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity*, London, 1780, p. 538.
38. *Ibid.*, p. 540.
39. John Woolman, *The Journal of John Woolman*, Gloucester, MA, 1971, p. vii.

40. *Ibid.*, pp. 8-9.
41. *Ibid.*, p. 205.
42. *Ibid.*, p. 163.
43. Anthony Benezet, *Observations on Plainness and Simplicity*, p. 6.
44. *Ibid.*, p. 7.
45. *Ibid.*, p. 8.
46. Elias Hicks, *Journal of the Life and Religious Labours of Elias Hicks*, New York, 1832, p. 62 și p. 91.
47. *Ibid.*, p. 353.
48. *Ibid.*, p. 162.
49. *Ibid.*, p. 449.
50. Citat în Kenneth L. Carroll, „Early Quakers and «Going Naked as a Sign»”, *Quaker History*, LXVII/2, 1978, p. 76.
51. William Craig Brownlee, *A Careful and Free Inquiry into the True Nature and Tendency of the Religious Principles of the Society of Friends*, Philadelphia, PA, 1824, p. 96.
52. Marcus Rediker, *The Fearless Benjamin Lay*, Boston, MA, 2017, p. 2.
53. *Ibid.*, p. 149.
54. *Ibid.*, p. 101.
55. *Ibid.*

4. REFORMA SIMPLITĂȚII

1. Jean-Jacques Rousseau, „The Reveries of the Solitary Walker”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Christopher Kelly, Hanover, NH, 2000, vol. 8, pp. 19- 20 [Jean-Jacques Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*, trad, de Mihai Șora, Editura Grai și Suflet, București, 1996, p. 59 (n. tr.)].
2. Jean-Jacques Rousseau, „Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1990, vol. 1, pp. 132-133.
3. Jean-Jacques Rousseau, „Discourse on the Origins of Inequality”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1992, vol. 3, p. 13. [Jean- Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad, de S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958, p. 69 (n. tr.)].
4. Jean-Jacques Rousseau, „Emile, or on Education”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Christopher Kelly and Allan Bloom, Hanover, NH, 2010, vol. 13, p. 591 [Jean-Jacques

Rousseau, *Emil sau Despre educație*, trad, de Dimitrie Todoran, ușor modificată, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 396 (n. tr.)].

5. *Ibid.*, p. 592 [ed. rom., p. 396 (n. tr.)].

6. *Jean-Jacques Rousseau et Henriette*, ed. Hippolyte Buffenoir, Paris, 1902, p. 17.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*, p. 40.

9. Rousseau, „Discourse on Inequality”, p.

26 [*Discurs asupra originii...*, p. 89 (n. tr.)].

10. Idee preluată din Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1973, p. 272.

11. Rousseau, „Discourse on Inequality”, p.

26 [*Discurs asupra originii...*, traducere ușor modificată, p. 80 (n. tr.)].

12. *Ibid.*, pp. 70-71 [ed. rom., p. 128 (n. tr.)].

13. *Ibid.*, p. 21 [ed. rom., p. 80 (n. tr.)].

14. *Ibid.*, p. 12 [ed. rom., p. 68 (n. tr.)].

15. *Ibid.* [ed. rom., p. 69 (n. tr.)].

16. *Ibid.*, p. 43 [ed. rom., p. 118 (n. tr.)].
17. Jean-Jacques Rousseau, „Political Fragments”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1994, vol. 4, p. 18. în fragmentul 1, Rousseau scrie: „Oricine, renunțând cu bună credință la pagubele aduse de vanitatea omenească și chibzuind cu atenție asupra acestor lucruri, își va da seama în cele din urmă că toate aceste cuvinte nobile referitoare la societate, dreptate, legi, apărare reciprocă, asistență pentru cei slabi și neajutorați, filozofie și progres al rațiunii sunt doar ispite inventate de gânditori politici isteți sau de lingușitori lași pentru a-i înșela pe cei slabi de minte”, *ibid.*, p. 17. Rousseau a folosit substantivul „le simples”, care nu are o conotație peiorativă precum sintagma „slab de minte”.
18. Rousseau, „Discourse on Inequality”, p. 79 [*Discurs asupra originii...*, p. 177 (n. tr.)].
19. *Ibid.*, p. 80.
20. Jean-Jacques Rousseau, „Social Contract”, în *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 4, p. 198 [Jean-

Jacques Rousseau, *Contractul social*, trad, de H.H. Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 172 (n. tr.).

21. *Ibid.*, 190 [ed. rom., p. 160; în traducerea românească, cuvântul „simple” este redat prin „una singură” (n. tr.)].

22. *Ibid.*, p. 180 [ed. rom., p. 145 (n. tr.)].

23. *Ibid.* [ed. rom., pp. 144—145 (n. tr.)].

24. Jean-Jacques Rousseau, „Julie or the New Heloise”, în *The Collected Writings of Rousseau*, tr. Philip Stewart, Jean Vaché, Hanover, NH, 1997, vol. 6, p. 153 [Jean-Jacques Rousseau, *Julie sau Noua Eloiză*, trad, de Petruța Spânu, Editura Fides, Iași, 2009, p. 250 (n. tr.)]. „încercam să-l abat astfel de la ideile sale funeste printr-o corespondență apropiată continuată între noi; iar acest suflet simplu, care nu caută, ca să spun așa, decât să se agațe de ceea ce te înconjoară, s-a lăsat înșelat cu ușurință.”

25. Rousseau, „Discourse on Inequality”, p. 23 [*Discurs asupra originii...*, p. 84 (n. tr.)].

26. *Ibid.*, p. 23.

27. Rousseau, „Social Contract”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1994, vol. 4, p. 77.
28. Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, Paris, 2012.
29. Rousseau, „Emile”, p. 343 [ed. rom., p. 176 (n. tr.)].
30. *Ibid.*, p. 342 [ed. rom., p. 175 (n. tr.)].
31. Rousseau, „Julie”, p. 32 [ed. rom., p. 69 (n. tr.)].
32. Rousseau, „Emile”, p. 474 [ed. rom., p. 295 (n. tr.)].
33. *Ibid.*, p. 474 [ed. rom., p. 295-296 (n. tr.)].
34. Rousseau, „Discourse on Inequality”, p. 42 [*Discurs asupra originii...*, p. 115 (n. tr.)].
35. Rousseau, „Emile”, p. 475 [ed. rom., p. 296 (n. tr.)].
36. *Ibid.*
37. Henry David Thoreau, „Walden”, în *Henry David Thoreau*, ed. Robert F. Sayre, New York, 1985, p. 325 [Henry David Thoreau, *Walden sau viața în pădure*, trad. de Ștefan Avădanei, Alexandru Pascu, Editura Act și

- Politon, București, 2016, p. 10 (n. tr.)].
38. *Ibid.*, p. [ed. rom., p. 327 (n. tr.)].
39. *Ibid.*, p. 334 [ed. rom., p. 21 (n. tr.)].
40. *Ibid.*
41. *Ibid.* [ed. rom., p. 22 (n. tr.)].
42. *Ibid.*, p. 394 [ed. rom., p. 99 (n. tr.)].
43. *Ibid.*, p. 395
44. *Ibid.*, [ed. rom., p. 100 (n. tr.)].
45. *Ibid.*, p. 373 [ed. rom., p. 72 (n. tr.)].
46. *Ibid.* [ed. rom., p. 71 (n. tr.)].
47. Giorgio Agamben, *Profanations*, New York, 2015, p. 82.
48. Thoreau, *Walden*, p. 373 [ed. rom., p. 72 (n. tr.)].
49. Charles Frederick Briggs, „A Yankee Diogenes”, *Putnam's Monthly*, IV, 1854, p. 443.
50. *Ibid.*
51. Henry David Thoreau, „Life without Principle”, *Atlantic Monthly*, XII, 1863, p. 487.
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*, p. 488.
56. *Ibid.*
57. Ralph Waldo Emerson, „Spiritual Laws”, în *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. Edward Waldo Emerson, Boston, MA, 1903-1904, vol. 2, p. 137.

58. Ralph Waldo Emerson, „Literary Ethics”, *ibid.*, vol. 1, p. 165 [Ralph Waldo Emerson, „Etica literară (1848)”, în *Eseuri*, trad. de Leon D. Levițchi, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 56 (n. tr.)].
59. *Ibid.*, p. 165-166 [ed. rom., p. 56 (n. tr.)].
60. Ralph Waldo Emerson, „Natural History of the Intellect”, *ibid.*, vol. XII, p. 63.
61. Ralph Waldo Emerson, „Self-reliance”, *ibid.*, vol. 2, p. 66.
62. *Ibid.*, pp. 66-67.
63. *Ibid.*, p. 69.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*, p. 70.
66. Ralph Waldo Emerson, „The Transcendentalist”, *ibid.*, vol. 1, p. 334.
67. Vezi Richard Francis, *Fruitlands: The Alcott Family and Their Search for Utopia*, New Haven, CT, 2010.
68. Citat în Matthew Jefferies, „*Lebensreform: A Middle-class Antidote to Wilhelminism?*”, în *Wilhelminism and Its Legacies: German Modernities, Imperialism, and the Meanings of Reform, 1890-1930*, ed. Geoff Eley, James Retailack, Oxford și

New York, 2003, p. 91.

69. *Ibid.*, p. 98.

70. *Ibid.*, p. 97.

71. Susan Okie, „Getting a Profile of Health Store Customers”, *Washington Post*, 5 august 1997, p. 5.

5. SIMPLITATEA PE ÎNȚELESUL TUTUROR

1. Walter Benjamin, „Experience and Poverty”, în *Selected Writings*, vol. 2: 1927-1934, tr. Rodney Livingstone, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Cambridge, MA, 1999, p. 732.

2. *Ibid.*, p. 733.

3. *Ibid.*, p. 734.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 733.

6. *Ibid.*, p. 734.

7. Alexander Pope, „Ode on Solitude”, în *Complete Poetical Works of Alexander Pope*, ed. W.C. Armstrong, New York, 1877, vol. 1, p. 329 [Alexander Pope, „Odă singurătății”, în *Eternă bucurie-i frumusețea*, ed. Lidia Vianu, Bianca Zbârcea, București, Contemporary Literature Press, 2017, disponibilă la <https://editura.mttlc.ro/carti/M.%20Sterian9i%20CLP.pdf> (n. tr.)].

8. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 343 [Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, ed. a doua, trad. de Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1998, p. 330 (n. tr.)].
9. *Ibid.*, p. 330 [ed. rom., p. 318 (n. tr.)].
10. *Ibid.*, p. 332 [ed. rom., p. 319 (n. tr.)].
11. *Ibid.*, p. 335 [ed. rom., p. 323 (n. tr.)].
12. Vezi Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*, Paris, 2002, p. 16.
13. Vladimir Jankélévitch, *L'Innocence et la méchanceté, Traité des vertus*, vol. 3, Paris, 1986, p. 411.
14. *Ibid.*, p. 420.
15. *Ibid.*, p. 421.
16. Jamie Bartlett, „Will 2018 Be the Year of the Neo-Luddite?”, www.guardian.co.uk, 4 martie 2018.
17. Jamie Bartlett, *The People vs Tech*, London, 2018, p. 1.
18. Theodore Kaczynski, *Technological Slavery*, Port Townsend, WA, 2008,

pp. 13-15.

19. *Ibid.*, p. 32.

20. *Ibid.*, pp. 170-171.

21. Samuel Alexander, „Wild Democracy: A Biodiversity of Resistance and Renewal”,

o2 0Eterna%2 Obucurie-Simplicity Institute Report 16a (2016), www.simplicityinstitute.org, p. 16.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 15.

24. *Ibid.*, p. 18.

25. Henry David Thoreau, „A Week on the Concord and Merrimack Rivers”, în *Henry David Thoreau*, ed. Robert F. Sayre, New York, 1985, p. 238.

26. Martin Heidegger, „The Question Concerning Technology”, în *The Question Concerning Technology and Other Essays*, editor William Lovitt, New York, 1977, p. 13 [M. Heidegger, „întrebarea privitoare la tehnică”, în *Originea operei de artă*, tr. Thomas Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Humanitás, București, 1995, p. 137 (n. red.)].

27. *Ibid.*, p. 14 [ed, rom., p. 139 (n. red.)].

28. *Ibid.*, p. 17 [ed, rom., pp. 141-142 (n. red.)].

29. *Ibid.*, p. 18 [ed, rom., p. 143 (n. red.)].

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 27 [ed, rom., p.154 (n. red.)].
32. *Ibid.*, p. 28 [ed, rom., p.155 (n. red.)].
33. *Ibid.*, p. 34 [ed, rom., p.163 (n. red.)].
34. MartinHeidegger, *WhatIs Called Thinking?*, tr. J. Glenn Gray, New York, 1968, pp. 14—15.
35. Clément Rosset, *The Real and Its Double*, tr. Chris Turner, Calcutta, 2012, p. 3.
36. *Ibid.*, p. 24.
37. *Ibid.*, p. vii.
38. *Ibid.*, pp. 43-44.
39. *Ibid.*, pp. ix-x.
40. *Ibid.*, p. xvi.
41. *Ibid.*, p. 19.
42. Clément Rosset, *Le Réel: Traité de l'idiotie*, Paris, 1997, p. 21.
43. *Ibid.*, p. 29.
44. Rosset, *The Real*, p. 45. Rosset folosește termenul „umilire”. Umilirea este înjosirea sinelui social, lucru care este explicat mai departe.
45. Clément Rosset, *Loin de moi*, Paris, 1999, pp. 35-37.
46. *Ibid.*, p. 39.
47. *Ibid.*, pp. 43-44.
48. *Ibid.*, pp. 50-51.

49. *Ibid.*, p. 89.

50. Richard B. Gregg, *The Value of Voluntary Simplicity*, Wallingford, PA, 1936, p. 4.

51. Samuel Alexander și Simon Ussher, „The Voluntary Simplicity Movement: A Multi-national Survey Analysis in Theoretical Context”, *Journal of Consumer Culture*, XII/1, 2012, pp. 66-86.

52. *Ibid.*, p. 73.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 74.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 78.

57. *Ibid.*, p. 76.

58. *Ibid.*, p. 77.

59. *Ibid.*, p. 79.

60. *Ibid.*

61. Patrick Spenner and Karen Freeman, „To Keep Your Customers, Keep It Simple”, *Harvard Business Review*, mai 2012, pp. 109-114.

62. *Ibid.*, p. 110.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

65. Ken Segall, *Insanely Simple: The Obsession That Drives Apple's Success*, New York, 2012, p. 3.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, p. 4.

68. *Ibid.*, p. 5.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 4.

71. *Ibid.*, p. 5.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 7.

74. Donald Trump, *The Art of the Deal*, New York, 1987, pp. 45-48.

75. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, London, 2012, p. 12 [Daniel Kahneman, *Gândire rapidă, gândire lentă*, trad. de Dan Crăciun, Publica, București, 2012, p. 46 (n. tr.)].

76. *Ibid.*, p. 45 [ed. rom., p. 76 – 77 (n. red.)].

77. *Ibid.*, p. 85 [ed. rom., p. 139 (n. red.)].

78. Jacob Feldman, „How Surprising Is a Simple Pattern? Quantifying «Eureka»”, *Cognition*, XCIII, 2004, p. 218.

79. Adrian Dimulescu și Jean-Louis Dessalles, „Understanding Narrative Interest: Some Evidence on the Role of Unexpectedness”, *Proceedings of the 31st Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Amsterdam, 2009, pp. 1737-1738. Disponibil online la www.csjarchive.cogsci.rpi.edu.

80. Giovanni Sileno, Antoine Saillenfest,

Jean-Louis Dessalles, „A Computational Model of Moral and Legal Responsibility via Simplicity Theory”, *Jurix 2017*, ed. A. Wyner și G. Casini, p. 173. Disponibil online la <https://jurix2017.gforge.uni.lu>.

81. Antoine Saillenfest, Jean-Louis Dessalles, Olivier Auber, „Role of Simplicity in Creative Behaviour: The Case of the Poietic Generator”, *Proceedings of the Seventh International Conference on Computational Creativity*, ed. F. Pachet, A. Cardoso, V. Corruble, F. Ghedini, 2016, p. 34. Disponibil online la www.computationalcreativity.net.

82. Alexander și Ussher, „The Voluntary Simplicity Movement”, p. 82.

83. Amitai Etzioni, „Voluntary Simplicity: Characterization, Select Psychological Implications, and Societal Consequences”, *Journal of Economic Psychology*, XIX, 1998, pp. 619-643. În tipologia lui Etzioni, adepții simplității sunt clasificați conform gradului lor de implicare, începând cu cei care își încetinesc ritmul de viață, urmați de adepții duri ai simplității și, la final, de cei care s-au alăturat doar mișcărilor dedicate vieții simple.

84.Alexandra Hüttel *et al.*, „To Purchase or Not? Why Consumers Make Economically (Non-) Sustainable Consumption Choices”, *Journal of Cleaner Production*, CLXXIV, 2018, p. 833.

85.Mathias Peyer, Ingo Balderjahn, Barbara Seegebarth, Alexandra Klemm, „The Role of Sustainability in Profiling Voluntary Simplifiers”, *Journal of Business Research*, LXX, 2017, pp. 41- 42.

CONCLUZIE

1.Citat în „Prince Charles at 70: Is This Multimillionaire Really a Role Model for Frugality?”, www.guardian.co.uk, accesat pe 14 noiembrie 2018.

2.Vezi www.princeofwales.gov.uk/sustainability, accesat pe 19 noiembrie 2018.

3.Vezi Paul Warde, *The Invention of Sustainability: Nature and Destiny, c. 1500-1870*, Cambridge, 2018; Jeremy Caradonna, *Sustainability: A History*, Oxford, 2014, și Ulrich Grober, *Sustainability: A Cultural History*, Totnes, 2012.

4.Vezi, de pildă, următorul studiu despre piețele fermierilor din Los Angeles: Bryce Lowery *et al.*, „Do Farmers’

Markets Increase Access to Healthy Foods for All Communities? Comparing Markets in 24 Neighborhoods in Los Angeles”, în *Journal of the American Planning Association*, LXXXII/3, 2016, pp. 252-266.

5. Vezi, de pildă, Megan Horst, Nathan McClintock, Lesli Hoey, „The Intersection of Planning, Urban Agriculture, and Food Justice: A Review of the Literature”, în *Journal of the American Planning Association*, LXXXIII/3, 2017, pp. 277-295.
6. Samuel Alexander, Brendan Gleeson, *Degrowth in the Suburbs: A Radical Urban Imaginary*, London, 2018.
7. Serge Latouche, *Les Précurseurs de la décroissance: Une anthologie*, Neuvy-en-Champagne, 2016, p. 19.
8. *Ibid.*, p. 10.
9. Cari Honoré, *In Praise of Slow: How a Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed*, Londra, 2004, p. 13.
10. Daniela Bressa Florentin, „Between Policies and Life: The Political Process of Buen Vivir in Ecuador”, în *The Politics of Wellbeing: Theory, Policy and Practice*, ed. Ian Bache, Karen Scott, London, 2018, pp. 121-142.
11. Citât în Julien Vanhulst, Adrian E.

Beling, „*Buen vivir: Emergent Discourse within or beyond Sustainable Development?*”, *Ecological Economics*, CI, mai 2014, p. 56.

12. Eduardo Gudynas, „*Buen Vivir: Today's Tomorrow*”, *Development*, LIV/4, 2011, p. 443.

BIBLIOGRAFIE

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA, 1998;

-----, *Profanations*, New York, 2015);

, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-life*, Stanford, CA, 2013.

Alexander, Samuel, Brendan Gleeson, *Degrowth in the Suburbs: A Radical Urban Imaginary*, London, 2018.

Alexander, Samuel, Amanda McLeod, *Simple Living in History: Pioneers of the Deep Future*, Melbourne, 2014.

Alexander, Samuel, Simon Ussher, „The Voluntary Simplicity Movement: A Multinational Survey Analysis in Theoretical Context”, *Journal of Consumer Culture*, XII/1, 2012, pp. 66 – 68.

Althusser, Louis, *Cours sur Rousseau*

(Curs despre Rousseau), Paris, 2012.

Andrews, Edward Deming, *The Gift to Be Simple: Songs, Dances and Rituals of the American Shakers*, New York, 1962.

Aristotle, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Oxford, 1995, vol. 2, pp. 1552-1728

-----, *Nicomachean Ethics*, *ibid.*, pp. 1729-1867

-----, *Politics*, *ibid.*, pp. 1986-2129

Bachelard, Gaston, *The New Scientific Spirit*, tr. Arthur Goldhammer, Boston, MA, 1984.

Barclay, Robert, *An Apology for the True Christian Divinity*, Londra, 1780.

Barthes, Roland, *Le Neutre: cours au collège de France (1977-1978)*, ed. Thomas Clerc, Paris, 2002.

Bartlett, Jamie, *The People vs Tech*, London, 2018.

Becksvoort, Christian, *The Shaker Legacy: Perspectives on an Enduring Furniture Style*, Newtown, CT, 2000.

Benezet, Anthony, *Observations on Plainness and Simplicity* (f. a.).

Benjamin, Walter, „Experience and Poverty”, în *Selected Writings*, vol. 2:

1927-1934, tr. Rodney Livingstone, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Cambridge, MA, 1999, pp. 731-736.

Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

Brownlee, William Craig, *A Careful and Free Inquiry into the True Nature and Tendency of the Religious Principles of the Society of Friends*, Philadelphia, PA, 1824.

Buffenoir, Hippolyte, ed., *Jean-Jacques Rousseau et Henriette*, Paris, 1902.

Caradonna, Jeremy L., *Sustainability: A History*, Oxford, 2014.

Chautard, Jean-Baptiste, *The Spirit of Simplicity*, tr. Thomas Merton, Notre Dame, IN, 2017.

Cohen, Jack, Ian Stewart, *The Collapse of Chaos: Discovering Simplicity in a Complex World*, Londra, 1995.

Comte-Sponville, André, *A Small Treatise on the Great Virtues*, New York, 2001.

de Halleux, André, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie*, Leuven, 1963.

De Temmerman, Koen, *Crafting Characters: Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel*, Oxford, 2014.

Derrida, Jacques, *Dissemination*, London,

1981.

Desmond, William, *Cynics*, Stocksfield, 2008.

Dio Chrysostom, *Discourses*, tr. J.W. Cohoon, Cambridge, MA, 1932.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. Robert Drew Hicks, Cambridge, MA, 1931.

Elgin, Duane, *Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life That is Outwardly Simple, Inwardly Rich*, New York, 1993.

Ellul, Jacques, „Technique and the Opening Chapter of Genesis”, in *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, ed. Carl Mitcham, Jim Grote, Lanham, MD, 1984.

, *The Technological Society*, New York, 1964.

Emerson, Ralph Waldo, „Literary Ethics”, in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. Edward Waldo Emerson, Boston, MA, 1903-1904, vol. 1, pp. 153-187.

, „Natural History of the Intellect”, in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. Edward Waldo Emerson, Boston, MA, 1903-1904, vol. 12, pp. 1-110.

-----, „Self-reliance”, *ibid.*, vol. 2, pp. 43-90; , „Spiritual Laws”, *ibid.*, pp. 129-166;

, „The Transcendentalist”, *ibid.*, vol. 1, pp. 327-359.

Etzioni, Amitai, „Voluntary Simplicity: Characterization, Select Psychological Implications, and Societal Consequences”, *Journal of Economic Psychology*, XIX, 1998, pp. 619-643.

Evans, Frederick William, *Shakers Compendium*, ed. a patra, New Lebanon, NY, 1867.

Feldman, Jacob, „How Surprising Is a Simple Pattern? Quantifying «Eureka»”, *Cognition*, XCIII, 2004, pp. 199-224.

Fericitul Ieronim, „Against Jovinianus”, în *The Principal Works of St Jerome*, tr. W.H. Fremantle, Oxford, 1893, vol. 6.

Filoxen din Mabbug, *The Discourses of Philoxenos of Mabbug*, tr. Robert A. Kitchen, Collegeville, MN, 2013.

Francis, Richard, *Fruitlands: The Alcott Family and Their Search for Utopia*, New Haven, CT, 2010.

Goddard, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*, Paris, 2002.

Gregg, Richard B., *The Value of*

Voluntary Simplicity, Wallingford, PA, 1936.

Grober, Ulrich, *Sustainability: A Cultural History*, Totnes, 2012.

Gudynas, Eduardo, „*Buen Vwir: Today's Tomorrow*”, *Development*, LIV/4, 2011, pp. 441-447.

Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, 1995.

Heidegger, Martin, „The Question Concerning Technology”, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, ed. William Lovitt, New York, 1977, pp. 3-35.

, *What Is Called Thinking?*, tr. J. Glenn Gray, New York, 1968.

Hicks, Elias, *Journal of the Life and Religious Labours of Elias Hicks*, New York, 1832.

Honoré, Carl, *În Praise of Slow: How a Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed*, London, 2004.

Huber, Marie, *The World Unmask'd; or, The Philosopher the Greatest Cheat*, London, 1736.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Durham, NC, 2015.

, *L'Innocence et la méchanceté, Traité des vertus*, vol. 3, Paris, 1986.

- Jonson, Ben, *Cynthia's Revels*, Dumfries and Galloway, 2017.
- Jullien, François, *The Philosophy of Living*, tr. Michael Richardson, Krzysztof Fijalkowski, Londra, 2016.
- Kaczynski, Theodore, *Technological Slavery*, Port Townsend, WA, 2008.
- Kahneman, Daniel, *Thinking, Fast and Slow*, London, 2012.
- Keating, Thomas, „The Seven Stages of Centering Prayer”, *Contemplative Outreach News*, XXVIII/2, 2012, pp. 1-2.
- , „Simplicity”, *Contemplative Outreach News*, XXVIII/1, 2011, p. 1.
- King James Bible
- Latouche, Serge, *Les Précurseurs de la décroissance: Une anthologie*, Neuvy-en-Champagne, 2016.
- Marcus Aurelius, *Meditations*, tr. Gregory Hays, New York, 2003.
- Merton, Thomas, *Turning toward the World: The Pivotal Years, Journals*, vol. 4: 1960- 1963, ed. Victor A. Kramer, San Francisco, CA, 1996.
- , *Zen and the Birds of Appetite*, New York, 1968.
- Michelson, David A., *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford, 2014.

Morse, Flo, *The Shakers and the World's People*, New York, 1980.

Nayler, James, *A Collection of Sundry Books, Epistles and Papers*, Londra, 1716.

Newton, Isaac, *Newton's Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, tr. Andrew Motte, New York, 1846.

Nietzsche, Friedrich, „The Wanderer and His Shadow”, in *Human, All-Too-Human*, tr. Paul V. Cohn, London, 1911.

Pascal, Blaise, *Pensées*, tr. Roger Ariew, Indianapolis, IN, 2004.

Penn, William, *No Cross, No Crown*, Leeds, 1743.

Philostratus, *Images*, tr. Arthur Fairbanks, Londra, 1931.

Platon, *Phaedo*, in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper Indianapolis, IN, 1997, pp. 49-100.

-----, *Phaedrus*, *ibid.*, pp. 506-556.

-----, *Republic*, *ibid.*, pp. 971-1223.

-----, *Theaetetus*, *ibid.*, pp. 157-234.

Plotinus, *The Enneads*, tr. Stephen MacKenna, London, 1956.

Pope, Alexander, „Ode on Solitude”, in *Complete Poetical Works of Alexander Pope*, ed. W.C. Armstrong, New York,

1877, vol. 1.

Rediker, Marcus, *The Fearless Benjamin Lay*, Boston, MA, 2017.

Rosset, Clément, *Loin de moi*, Paris, 1999.

, *The Real and Its Double*, tr. Chris Turner, Calcutta, 2012.

-----, *Le Réel: Traité de l'idiotie*, Paris, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques, „Discourse on the Origins of Inequality”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly, Hanover, NH, 1992, vol. 3.

, „Social Contract”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1994, vol. 4.

, „Emile, or on Education”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Christopher Kelly, Allan Bloom, Hanover, NH, 2010, vol. 13.

, „Julie or the New Heloise”, in *The Collected Writings of Rousseau*, tr. Philip Stewart, Jean Vaché, Hanover, NH, 1997, vol. 6.

, „Political Fragments”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1994, vol. 4.

, „Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters, Christopher Kelly, Hanover, NH, 1990, vol. 1.

, „The Reveries of the Solitary Walker”, în *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Christopher Kelly, Hanover, NH, 2000, vol. 8.

Schumacher, Ernst Friedrich, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*, London, 2010.

Segall, Ken, *Insanely Simple: The Obsession That Drives Apple's Success*, New York, 2012.

Shi, David E., *The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture*, Athens, GA, 2007.

Slobodkin, Lawrence B., *Simplicity and Complexity in the Games of the Intellect*, Cambridge, MA, 1992.

Spenner, Patrick, Karen Freeman, „To Keep Your Customers, Keep It Simple”, *Harvard Business Review*, mai 2012, pp. 109-114.

Stein, Stephen J., *The Shaker Experience in America: A History of the United Society of Believers*, New Haven, CT, 1992.

Summary View of the Millennial Church,

Albany, NY, 1823.

Testament of Issachar, in *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to a.d. 325*, New York, 1903, vol. 8.

Thoreau, Henry David, „Walden“, in *Henry David Thoreau*, ed. Robert F. Sayre, New York, 1985, pp. 321-587
, „A Week on the Concord and Merrimack Rivers“, in *Henry David Thoreau*, ed. Robert F. Sayre, New York, 1985, pp. 1-319.

Trump, Donald, *The Art of the Deal*, New York, 1987.

Warde, Paul, *The Invention of Sustainability: Nature and Destiny, c. 1500-1870*, Cambridge, 2018.

Woolman, John, *The Journal of John Woolman*, Gloucester, MA, 1971.

Xenophon, *Memorabilia*, tr. E.C. Marchand, London, 1923.